د. مصطفى النشار



مكتبة مدبولي



د. مصطفى النشـار
كلية الآداب بجامعة القـاهرة
والإمارات العربيـة المتحـدة

نحـو رؤيـــة جـــديدة
للتأريخ الفلســفى
باللغـــة العــربيـة

الطبـــعة الأولى



الإهـــــداء

إلى أبنـــاء جيـــلى

جيـــل الشباب من المؤرخين العرب للفلسفة

أولئك الذين يأملون فى شق طـريقهم نحـو

الإستقلال الفـــكرى والإبـداع الفلسفى ..

مصطفى النشـــار



تصـــــدير

أنا مؤمن بأنه قد أن الآوان – بعد أكثر من مائة وخمسين عاما من بداية نهضتنا الفكرية الحديثة – ليقظة فكرية جديدة تعيد سريان الدم فى شريان فكرنا العربى بعد أن كادت جذوته تخمد ، ونهضته يواريها التراب .

وأكاد ألمح بدايات هذه اليقظة الفكرية الجديدة على الصعيد الفلسفى فى كتابات بعض أساتذتنا الأفاضل أمثال الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود فى كتاباته التجديدية التى عاد فيها إلى استلهام تراثنا بعد أن تجاوز مرحلة أوقف جهده فيها على عرض التيارات الفلسفية الغربية كالوضعية المنطقية والتحليلية والبراجماتية ، حيث أنتهى إلى أخذ مناهجهم العلمية – التحليلية والأستفادة منها فى معالجة قضايا التراث .

وكذلك فى كتابات الدكتور محمد عابد الجابرى التى غاصت فى العقلية العربية التقليدية بحثا وتحليلا لتكشف عن سلبياتها وإيجابياتها ، وفى كتابات أخرى لغيرهما .

لكننى أشعر فى ذات الوقت بأن الطريق لا يزال مسدودا أمام هذه الرؤى التى تعالج قضايانا التراثية بمناهج غربية ، إذ على الرغم من الدور الكبير الذى تؤديه فى كشف الجوانب الإيجابية فى تراثنا الفكرى ومطالباتها للجميع بأن يركزوا على الجوانب ويستلهموها لتكون بداية القفزة المنتظرة إلى الأمام ، إلا أن هذه المعالجات تبقى أسيرة الرؤية الغربية العامة وما أفرزته من منهجية خاصة .

ولعل ما يعمق لدى هذا الشعور ، أن هذه الدعوات لم تصل بعد إلى المتلقى ، ولم تؤثر التأثير الذى كان يطمح إليه أصحابها ، إذا لم يتعد تأثيرها دائرة بعض خاصة المثقفين والتلاميذ من دارسى الفلسفة أو من محبيها أو من يدورون فى فلك هؤلاء وأولئك .

هذا فى الوقت الذى نجد فيه أن غالبية المثقفين بعيدون عن الساحة الفكرية ولم يتفاعلوا بالقدر الكافى مع هذه الرؤى الجديدة ، وذلك إما لأنهم لم يجدوا فيها ما يجذب انتباههم ، وإما لأنهم قد أطلعوا عليها ووجدوا أنها بعيدة عما يطمحون إليه ولا يستطيعون التعبير عنه ، وإما لأنهم مشغولون . بهمومهم اليومية وبما تلقيه الأحداث السياسية والأقتصادية والإجتماعية من ظلال معتمة على عيونهم فتفقدهم الرؤية الواضحة ، وربما يرجع ذلك إلى أن المثقف العربى لا يزال مثقفا هامشيا لا يأخذ من نتاج الثقافة إلا القشور دون اللباب فيتفاعل مع الفث ويترك الثمين ، أو ربما يرجع كذلك إلى أن غالبية المثقفين فى عالمنا العربى من التقليديين المجمدين الدوجما طيقيين الذين لا يتفاعلون مع أى دعوة جديدة ، ويرفضون توجيه أى نقد سواء جاء تصريحا أو تلميحا إلى تراثهم الفكرى ، وذلك النقد – بلا شك – سمة عامة فى كل الكتابات التجديدية المعاصرة فهى أميل إلى نقد جوانب تراثية معينة .

لعل واحد من هذه الأسباب أو بعضها هو ما يجعل المثقف العربى فى الأعم الأغلب غير متفاعل مع هذه الرؤى التجديدية وغير عابئ بالمشاركة فى مناقشتها أو مناقشة نتائجها .

وأيا كان هذا السبب ، فان الاحجام عن المشاركة أو حتى المتابعة هو الأمر الواقع فعلا ! . ومن ثم يجب علينا بحث ماوراء هذه الظاهرة من أسباب مختلفة لعلنا نصل إلى تفسير محدد لها . وهذه هى مهمة علماء الاجتماع

وعلماء النفس ، وإن كانت هى مهمة الفلاسفة فى المقام الأول .

إن دارسى الفلسفة ومبدعيها من أساتذتنا قد غفلوا أو تجاهلوا منذ البداية خصوصية البيئة الفكرية التى يرغبون فى التعبير عنها والتفاعل معها . ويرجون منها أن تتلقى أنتاجهم وتتفاعل مع آرائهم .

وليس أول على ذلك من النظر فى بدايات كتابات أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود بأعتباره أهم وأبراز أعلام هذه الرؤية الفكرية الجديدة ، فهو قد بدأ من « شروق من الغرب » و « خرافة الميتافيزيقا » ، وهى كتابات صدمت شعور وعقل أبن بيئته بآراء غربية تستند على تراث مختلف وبنية فكرية مختلفة وروح حضارية غريبة عليه .

وإذا كان فقدان الإتصال بين د. زكى نجيب محمود قد بدأ منذ هذا التاريخ ولأسباب فكرية ، فإن فقدان الإتصال بين د.محمد عابد الجابرى وغيزه من التجديديين فى المغرب العربى والمشرق العربى قد بدأ منذ أختار هؤلاء أن يكتبوا بلغة مستغلقة على الأفهام وبإصطلاحات غربية وضعوها فى حروف عربية وبمناهج بنيوية فينومينولوجية ، سوسيولوجية ، سيكولوجية لا يعرف عنها المثقف العربى الشىء الكثير ، فسقطت أراؤهم التجديدية فى هوة الحذلقة والإلفاز الإصطلاحى ، فقد زاد المثقف العربى معهم هما على هم ، فبالاضافة إلى هم اللغة التغريبية التى يستخدمونها ، أثقلوا عليه بتحليل عقليته وتراثه بمناهج أحدثت بينه وبينهم تلك « القطيعة المعرفية » التى لا يدرك معناها إلا هم !

وعود إلى بدء ، أعود لأقول أننا بحاجة ماسة ليقظة فكرية جديدة تنطلق من نقطة البداية الصحيحة التى أعتقد أنها تتمثل فى أن نتوافق ونتواءم مع تراثنا ، ومن ثم نتناغم مع أنفسنا ونعى ضرورة أمتلاك رؤية خاصة بنا ذات

أبعاد ضاربة فى كل زاوية من زاوايا مثلثنا الثلاث ، فنحن شرقيون فى الأساس ، متدينون بالطبع ، ميتافيزيقيون بالأصالة .

إن هذه الرؤية الخاصة المستقلة التى تبدأ من الوعى بخصوصيتنا الحضارية – اللغوية – البيئية – الدينية لاتتعارض مطلقا مع الموضوعية العلمية فى تناول القضايا الفكرية . فالايدلوجيا الفكرية هى التى توجه مسار معظم الدراسات ، فما بالنا بمجال الفلسفة والتفلسف ! . ان من الطبيعى أن تكون لنا رؤيتنا الفكرية المستقلة التى نتحرك من خلالها سواء فى التأريخ أو فى الأبداع أو حتى فى التلقى .

إن هذه الرؤية المستقلة هى التى ستعيد إلينا ثقتنا المفقودة فى أنفسنا وتبعد عنا شبح الدونية الفكرية الذى لا يزال الكثيرون منا يعانون منه دون أن يشعروا .

وإذا كان طريق الألف ميل – كما يقولون – يبدأ بخطوة ، فإن الخطوة الأولى فى تحديد معالم نهضتنا الفكرية الجديدة هى أن يكون لنا رؤيتنا الخاصة فى النظر إلى تاريخ الفلسفة .

وأعتقد أن هذه الرؤية الخاصة لتاريخ الفلسفة ستجعلنا نعيد ترتيب الأوراق التى تجاهل الغربيون بعضها ، وخلطوا بعضها الأخر حسب توجههم الفكرى ونزعتهم العنصرية .

ولعل نصف الخطوة الأولى فى هذا الطريق ، طريق الألف ميل الفلسفى ، هى فى أعتقادى أن نمتلك رؤية خاصة فى التأريخ للفلسفة ، وأن لا نؤرخ بعد ذلك إلا فى ضوء محددات ومعالم هذه الرؤية الخاصة التى نضعها نحن ولا نأخذهـا عن الأخرين . فالأخذ عن الأخرين وإتباع رؤاهم التاريخية فى نظرى خيانة لتراثنا الفكرى وتبعية ينبغى أن ننأى بأنفسنا عنها .

ومن أجل أن نخطوا هذه الخطوة الأولى بادئين بنصفها كان هذا البحث الذى طال رغما عنى فصار هذا الكتاب الذى بين أيديكم .

لقد شرعت فى إعداده فى البداية ليكون الموضوع الذى أتقدم به للمناقشة فى مؤتمر الجمعية الفلسفية العربية الثانى الذى كان مزمعا عقده فى دمشق فى نهاية أغسطس من عام ١٩٩٠ .

وقد حال سببان دون ذلك ، أما السبب الأول فقد كان تلك الظروف السياسية التى جللت العالم العربى بالسواد والقتامة وأعادته عصر الجاهلية الأولى وقت أن كان العرب أمة جهولة بين شقى الرّحا الفرس والروم ، فقد حدث فى الثانى من أغسطس غزو العراق للكويت ، وتوقف العمل العربى المشترك ليس على المستوى السياسى وحده ، بل - وبالفداحة ما تكشف عنه الأيام من مصابنا القومى فى شعوبنا ومثقفينا - توقف على كل الأصعدة والمستويات فلم أعرف شيئا بعد ذلك عن هذا المؤتمر وهل سيعقد أم لا ، فمقر الجمعية الفلسفية العربية هو عمان بالأردن ، والمقر الذى كان سيعقد فيه الموتمر دمشق بسوريا ، والذين سيحضرون كانوا من كافة الأقطار العربية الذين أصبح شغلهم الشاغل منذ هذا التاريخ هو : متى ستنتهى الأزمة وتنكشف الغمة ، وهل ستفيق بعد ذلك الأمة وتعود إلى سابق عهدها قبل الأزمة حيث كانت تحاول أن ترسو على شاطىء الأمانى الكبار (الوحدة الأقتصادية ووحدة العمل السياسى) ؟؟!

أما السبب الثانى ، فقد تمثل فى هذا الإتساع الذى أضطرتنى إليه ظروف البحث ، فلم يعد بحثا أحاول فيه من جانبى تحديد معالم رؤية قومية مستقلة للتأريخ للفلسفة ، بل أصبح كتابا تكون من أقسام ثلاثة ، إذ اكتشفت أنه من غير المعقول أن أحدد معالم رؤية خاصة من فراغ ربما يكون لدى القارئ حول

المحاولات السابقة للتأريخ للفلسفة باللغة العربية ، فهناك محاولات كان لابد من عرضها لسد هذا الفراغ ، ثم تشعبت هذه المحاولات التى رأيت عرضها إلى قسمين ، فهناك محاولات تؤرخ للفلسفة ككل ، وهناك محاولات تؤرخ لعصر معين من عصور الفلسفة . وكان لابد من النظر فى هذه وفى تلك ، وعرض ماالدينا من محاولات تأريخية تنتمى إلى القسم الأول ، والإكتفاء بعرض نموزج واحد أو نمازج محددة من المحاولات التأريخية التى تنتمى للقسم الثانى :

ومن خلال تلك العروض تكشفت لى ملاحظات كثيرة أكدت الفرضية التى أنطلقت منها ، ومن ثم أصبحت الصورة كاملة أمامى ، فكان القسم الثالث بعد ذلك سهل التناول حيث برز من هذه الملاحظات الجزئية حول هذه المحاولات التأريخية السابقة ، ملاحظات عامة يتأكد لنا من خلال الكشف عنها جوانب نقص كثيرة ينبغى سدها ، وقصور واضح ينبغى تجاوزه .

وبالطبع فإن سد هذه الثغرات ، وتجاوز هذا القصور يفضل أن يكون من خلال تلك المحددات التى نقترحها لتكون معالم الرؤية الجديدة المقترحة للتأريخ للفلسفة باللغة العربية فى المستقبل الذى أتمنى أن يكون قريبا بإذن الله تعالى .

وبعد ، فهذه محاولتى – التى اقدمها على استحياء وبكل تواضع – فى تحديد معالم رؤيتنا القومية للتأريخ للفلسفة . والتى أرجو من الله العلى القدير أن تلقى منكم الدعم والإستجابة لنشارك جميعا فى صياغة رؤية جديدة مستقلة لتاريخ الفلسفة . ولعلها تكون الخطوة الأولى فى طريق الألف ميل الفلسفى الذى أتمنى أن نصل فى نهايته إلى أن نكون فعالين ومشاركين فى الأبداع الفلسفى العالمى .

والله ولى التوفيـــــق .

مصطفى النشار

العين – فى ١٢ / ١٢ / ١٩٩٠ م

مقدمــــة :

إن الاهتمام بالتأريخ لأى علم ضرورة حضارية وضرورة علمية ، فما بالنا إذا كان التأريخ يخص الفلسفة !!

إن التأريخ للفلسفة تكمن أهميته وضرورته القصوى من أن تاريخها هو ماهيتها ، فتاريخ الفلسفة هو الفلسفة ذاتها . والاطلاع على تاريخ الفلسفة لدى الباحثين فيها والدارسين لها والمهتمين بها يكتسب ضرورتـه من هذه المسلمـة .

لقد قال ليبنتز بحق : « إن الأنسان لكى يحسن القفز إلى الأمام يجب أن يتراجع إلى الوراء »[1] . وقال جان بران brun أن كل فيلسوف بما هو كذلك إنما يعالج من تاريخ الفلسفة مثلما يعالج فيه مؤرخ الفلسفة إن لم يزد عليه[2] فلا غنى إذن عن تاريخ الفلسفة فى الفلسفة .

ومن ثم فقد نال التأريخ للفلسفة قسطا من أهتمام دارسى الفلسفة منذ بداية الأهتمام الحديث بها فى عصر نهضتنا العربية منذ أوائل هذا القرن ، وإن كان هذا الأهتمام بالتأريخ للفلسفة لم يصل بعد إلى طور النضج ، وأقصد بذلك أننا لم نصل إلى التأريخ للفلسفة من خلال رؤية مستقلة خاصة بنا نحن أصحاب لغة الضاد - التى كانت يوما لغة العلم والفلسفة الأولى فى العالم أثناء العصور الوسطى وحتى عصر النهضة الغربية - وأصحاب الأنجاز الحضارى منذ بزوغ فجر الحضارات كلها من شرقنا القديم .

ويهدف هذا البحث من ثم إلى محاولة وضع الخطوط العريضة لرؤية مقترحة لهذا التأريخ وذلك بعد النظر فى المحاولات السابقة للتأريخ للفلسفة – سواء تلك المحاولات الشاملة للتأريخ وأعنى بها تلك التى حاول أصحابها تقديم تأريخ شامل للفلسفة عبر عصورها المختلفة أو تلك المحاولات التى تؤرخ لعصر فلسفى معين .

وعلى ذلك فقد قسمنا بحثنا هذا إلى ثلاثة أقسام ، خصص الأول منها لعرض محاولات التأريخ الشامل وتقديم ملاحظتنا عليها .

وخصص الثانى لعرض محاولات التأريخ لعصر فلسفى معين . بينما خصص القسم الثالث لتقديم ملاحظاتنا العامة على تلك المحاولات جميعا . تحديد معالم الرؤية المقترحة للتأريخ للفلسفة فى المستقبل .

أعتبارات منهجية (محددات البحث) :

فى إطار ما حددناه من أهداف لهذا البحث وضعنا لأنفسنا إطاراً بحثيا ندور فيه مفادة الإجابة على أسئلة ثلاثة هى : هل لدينا تأريخا شاملا للفلسفة ؟ وإذا كانت لدينا محاولات لهذا التأريخ الشامل سواء فى صورة محاولات شاملة قام بها بعض المؤرخين أو محاولات التأريخ لعصور الفلسفة قام بها بعض المتخصصين فى كل عصر بحيث إذا ما جمعنا بعضها إلى جوار البعض تشكل صورة هذا التأريخ الشامل – فما الذى ينقصها ؟

وعلى ضوء السؤالين السابقين يكون السؤال الثالث عن ما هى المحددات والتصورات التى ينبغى أن تحكم تأريخنا المستقبلى للفلسفة بما يخدم أهدافنا . وبما يرتبط بواقعنا الفكرى ، وبما يشكل ردا على عنصرية المؤرخ بتحيزه المطلق والدائم لتراثه الفلسفى ؟

كانت الإجابة على تلك الأسئلة الثلاثة ليست من حق الباحث وليست

حكرا عليه ، فقد أدرك منذ البداية نسبية إجاباته عليها مهمما أوتى من شمولية فى الرؤية وقدرة على البحث ، وأدرك أن ما سيقدمه فى هذا البحث ليس إلا جهدا فرديا يتمنى أن يلقى صدى لدى كل دارسى الفلسفة والمهتمين بها فى العالم العربى والإسلامى .

وفى ضوء فقد تحرك الباحث فى بحثه فى إطار محددات هى :

١ – اختيار الأمثلة التاريخية الشاملة ثم من واقع ما هو موجود فعلا من محاولات قصد أصحابها إلى تقديم التأريخ الشامل سواء حققوا ما أستهدفوه أو عجزوا فى النهاية عن تحقيقه ، دون أن ينشغل الباحث ببحث أسباب هذا العجز ، فهذا ليس من مهمته بل أقتصرت مهمته على عرض هذه المحاولات وتقديم الملاحظات بشأنها كما تمت فعلا (٣).

٢ – أختيار الأمثلة على التأريخ لعصر فلسفى تم على أساس قصد المؤرخ إلى التأريخ لهذا العصر أو ذاك كما حدث بالنسبة للعصرين اليونانى والوسيط ، ولما لم يجد الباحث قصدا إلى التأريخ بالنسبة للفلسفة المعاصرة ، فقد أختار أقرب المؤلفات إلى هذا التأريخ وأحدثها صدورا ، رغم إعتراف صاحب الكتاب الذى أخترناه وهو « تيارات فلسفية معاصره للدكتور عزمى إسلام » بأنه لم يقدم تأريخا شاملا للفلسفة المعاصرة .

٣ – إن أختيار هذه الأمثلة التى أختارها الباحث لم يكن قائما على تفضيل محاولة تأريخية على أخرى أو تفضيل مؤرخ على أخر ، بل كانت مجرد أمثلة مختارة لكى يدرك الباحث من خلال عرضها جوانب النقص التى يمكن إستكمالها ، أو الجوانب الإيجابية التى ينبغى تدعميها فى المحاولات التأريخية فى المستقبل . ومن ثم فليلتمس القارئ للباحث العذر إذا ما وجد أن هناك محاولات تأريخية أخرى لم نذكرها فهذا ليس عن عمد أو قصد .

٤ – إن ما سنقدمه من محاولة لحصر المهتمين بالتأريخ للعصور المختلفة أو لتيارات أو لفلاسفة فى هذه العصور – عدا المحاولات التى أخترناها للعرض التفصيلى – هى مجرد محاولة لم ولن تصل إلى الكمال إلا حينما يتوافر أمام الباحث العربى خدمة معلوماتية حديثة متقدمة تقدم له أحداث المعلومات حول تخصصه من مؤلفات ومؤلفين وعروض لتلك المؤلفات .. الخ . ومن ثم فإن ما قدمه الباحث فى هذا الصدد ليس إلا محاولة – يعلم ما بها من قصور فى الحصر – لتوجيه النظر إلى بعض المهتمين بالتأريخ لهذا العصر أو ذاك ، أو لهذا التيار الفلسفى أو ذاك ، أو إلى المهتمين بهذا الفليسوف أو ذاك ، لعل هذه الأمثلة تعطيه صورة عن مدى الأهتمام الذى لاقاه عصر عن آخر أو تيار فلسفى عن آخر أو فيلسوف عن عن آخر لدى المؤرخين والباحثين العرب . وربما تدفع هذه المحاولة بعض الباحثين إلى التأريخ لمثل هذه الإهتمامات وتحليلها ورصد المؤشرات والنتائج التى قد تساعد الباحث العربى فيما بعد إلى الأهتمام بما لم يهتم به الآخرون .

القسم الأول

التأريخ الشامل للفلسفة



أولا : محاولة أحمد أمين وزكى نجيب محمود

لقد كانت محاولة الأستاذ أحمد أمين والأستاذ زكى نجيب محمود(*) رائدة فى هذا الميدان ولعل هذا هو السبب فيما نجده من سلاسة فى أسلوب العرض جاء فى أحيان كثيرة على حساب عمق الفكرة الفلسفية . وللأستاذين العذر فلم يكونا من المتخصصين فى الفلسفة ، بل كانا من هواتها ومحبيها ومع ذلك كان لهما هذا الفضل فى التعريف بها ومحاولة التأريخ لها وهذا مما يحسب حقا لهذه المحاولة الرائدة ويعطينا صورة عن مدى الاهتمام الذى لقيه الفكر الفلسفى لدى المثقفين المصريين فى الثلث الأول من هذا القرن .

وقد جاءت هذه المحاولة التأريخية فى كتابين يحملان عنوان « قصة الفلسفة اليونانية » للجزء الأول و « قصة الفلسفة الحديثة » للجزئين الثانى والثالث . وسوف نعرض لهذين الكتابين فيما يلى :

(أ) قصة الفلسفة اليونانية [٤] :

الغاية والمنهج :

يبدأ المؤلفان كتابهما فى هذا الجزء تصدير كتبه الأستاذ أحمد أمين

(*) لقد كان أستاذنا د. زكى نجيب محمود إلى ذلك غير متخصص فى فلسفة ، كما لم يكن بعد قد سافر بعثته إلى انجلترا ليحصل على الدكتوراة فى الفلسفة منها .

يشرح فيه ما دفعه إلى تصنيف هذا الكتاب ، حيث أتفقت الدوافع بينه وبين الأستاذ زكى نجيب محمود على أن يكتب خلاصة ما يقرأنه فى الفلسفة اليونانية لمنفعتها لهما فى شتى فروع الدراسة الأخرى سواء فى الفكر الإسلامى الذى تخصص فيه الأستاذ أحمد أمين نفسه أو فى الدراسات الأدبية التى كانت أنذاك ميدان أهتمام الأستاذ زكى نجيب محمود .

ولذلك فهما يعترفان منذ البداية بعدم تخصصهما وتبحرهما فى الفلسفة فكل عملهم يتخلص فى أنهما قرآ الموضوع فى كتب متعدده وأخذا خلاصتها وصاغاه صياغة أقرب إلى ذهن القارئ العربى وتخيرا ما هو أنسب له وأقرب إلى ذوقه فليس عملهما – كما يقولان – تأليفا ولا ترجمة بالمعنى الدقيق وإنما هو تصنيف(٥) .

أما المنهج الذى أتبعاه فى هذا التصنيف فهو الألتزام قدر الإمكان بوضوح الفكرة وبساطة التعبير والأقتصار على أهم المسائل وأصولها دون التوسع فى فروعها وجزئياتها(٦) . وهذا هو ما دفعهما إلى تسمية كتابهما « قصة الفلسفة » ولقد وضع المؤلفان فى هذا التصدير ما يشبه أن يكون خطة راودتهما ، حيث تطورت لديهما الفكرة « من تقيد بنقل صورة للفلسفة اليوانانية إلى نقل صورة بسيطة للفلسفة عامة من فلسفة إسلامية وفلسفة حديثة واتسع الأمل فى اخراج سلسلة فسلفية تشمل تاريخ الفلسفة فى جميع عصورها كما تشمل كتبا صغيرة تصف أشهر المذاهب الفلسفية وأشهر رجالها(٧) » .

والجدير بالذكر هنا أن المؤلفين قدما قصة الفلسفة اليونانية ثم قصة الفلسفة الحديثة ولم يقدما تأريخا للفلسفة الإسلامية كما وعدا .

عرض الكتاب :

يبدأ المؤلفان « قصة الفلسفة اليونانية » بمقدمة طرحا فيها عدة تساؤلات عن كيف بدأت الفلسفة ومتى ، وعن الفرق بينها وبين العلم ثم عن معناها وأين بدأت ؟! وهى أسئلة تدور حول مشكلة نشأة الفلسفة .

ويرى المؤلفان أن التعريف الجامع المانع للفلسفة شاق وعسير لان كلمة الفلسفة لم تستقر على مدلول واحد طوال العصور ، إنما أختلف معناها إختلافا بعيدا كما أختلفت مباحثها اختلافا أبعد ، فالتعريف الذى يصدق على الفلسفة اليونانية أيام كانت الفلسفة كالأم تضم إلى صدرها الحنون أنواع المعرفة جميعا لا يصدق على الفلسفة الحديثة بحال من الأحوال بعد أن أستقلت هذه العلوم واحد بعد الآخر عن الفلسفة ، وحتى فى الفلسفة الحديثة تختلف النظرة إلى معنى الفلسفة بإختلاف المذاهب الفلسفية(٨) .

وعلى أى حال ، فقد ميزا بينها وبين العلم وأنتهيا إلى أن الفلسفة هى ذلك الضرب من التفكير الذى يحاول أن يوحد بين ظواهر الكون المتنافرة والذى يرفض التسليم الساذج رفضا تاما والذى يسمو بالعقل فوق المستوى المادى من حيث أسلوب التفكير وصور الفكر . وتأسيسا على هذا المعنى ، فقد أكد المؤلفان على أن هذا التفكير الفلسفى « لم ينم إلا عند شعب واحد من الشعوب القديمة جميعا هم اليونان القدماء (٩) » . ومن ثم فقد رددا كل حجج أنصار المعجزة اليونانية من الغربيين وأيداها ، فالامم الشرقية ليس لديها ذلك النوع من الفكر الفلسفى « فقد عرفت الصين شيئا كثيرا من مبادئ الاخلاق العملية .. ولكنها لم تنظر إلى ظواهر الكون نظرة علمية باحثة » وفارس « سادها أفكار عن الخير والشر ولكنها لم تتجاوز الرغبة فى أنتصار الخير على الشر ولم تكن ثم دراسة عقلية تسير بالفكر نحو العلم الصحيح » ، والهند « امتلأت بالاساطير الدينية ولم تتناول بالدرس الدقيق ظواهر الكون » ، ومصر « كان لديها طائفة كبيرة من العقائد تدور حول النفس وما يطرأ عليها

بعد الموت . ولكن لم يثبت أن كان لديها من العلوم الإيجابية النظرية شيء كثير »[١٠] .

لقد وضح مما سبق متابعة المؤلفين لهذه الحجج الغربية وقد زادا بأن قطعا بصحة هذا الرأى الذى يؤكد المعجزة اليونانية حينما يقولان فلم تستمد الفلسفة اليونانية أصولها من تلك الامم القديمة ولكن خلقها اليونان خلقا وانشأوها إنشاء فهى وليدتهم وربيبتهم ، ليس فى ذلك ريب ولا شك . ويستطيع الباحث أن يرجع بالفلسفة خطوة بعد خطوة حتى يصل إلى مهدها فى بلاد اليونان دون أن يشعر فى خلال البحث بحلقة مفقودة أو غامضة »[١١] .

والغريب فى الأمر أنى لم أجد هذا القطع والحسم عند أكثر أنصار المعجزة اليونانية من الغريب تشددا ، فالجميع يقر بأن الأصول شرقية ولكن المنهج الذى تناول به اليونانيون تلك الأصول كان منهجا عقليا تحليليا ، إذ لا يستطيع أن ينكر أحد أن ما قاله طاليس بأن الماء أصل العالم من أصول شرقية ، وأن ما قاله فيثاغورس عن التناسخ من أصول شرقية ، وأن السرية التى سادت تعاليم الفيثاغورية والإيلية من أصول شرقية . وهكذا وهكذا[١٢] .. كما أن مسألة الرجوع خطوة والتى قصد بها المؤلفان إتصال الأفكار بسوابقها دائما مسألة فيها نظر ، فما تصوره المؤلفان حلقات مفقودة فى الإتصال بين الشرق واليونان أو داخل التراث الشرقى نفسه لم تعد الآن مفقودة ، كما لا ينبغى أن ننسى دور أرسطو كأول مؤرخ لفلسفة اليونانية فى رد الأفكار إلى بعضهما ومحاولة نسج أبنية فكرية من مجرد شذرات متناثرة للمفكرين السابقين[١٣] .

وعلى أى حال ، فلا نستطيع أن نستطرد فى نقد هذه الرؤية للمؤلفين ،

فهما قد تخلصا من مسئولية هذه الآراء بحجة أنهما « من غير المتخصصين » وأنهما قد اكتفيا بأن يقتصر دورهما على « التصنيف » دون « التأليف »[١٤] .

ولنستكمل عرضنا للقصة كما كتبها المؤلفان ، فقد عرضا فى الفصل الأول للفلاسفة الطبيعيين الأوائل تحت عنوان « فلاسفة ايونيا » وهم طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس . وعرضا فى الفصل الثانى للفيثاغوريين دون أى اشارة إلى الأصول الشرقية لآرائهم رغم اشارتهما إلى الزيارة التى قام بها فيثاغورس لمصر القديمة .

وفى الفصل الثالث عرضا للفلسفة الإيلية قبل التأريخ لهراقيطس فى الفصل الرابع رغم أن الثابت أن مؤسس المدرسة الإيلية هو بارمنيدس ، وقد ولد فى حوالى ٥١٤ ق . م. كما قالا ، بينما ولد هيراقليطس فى حوالى عام ٥٣٥ ق. م. وازدهر فى حوالى عام ٥٠٠ ق. م. وربما كان السبب هذا الخلط عندهما انهما أرخا لاكسينوفان كأحد الإيليين وهو أسبق من هيراقليطس ، لكن كون أكسنيوفان كان أستاذا لبارمنيدس لا يعنى أنه كان من الإيليين ، فقد عاش هذا الفيلسوف حياته تنقلا من مكان إلى مكان ولم يؤسس مدرسة .

وربما كان هذا الخلط التأريخى هو سبب هذه المقارنة غير الصحيحة التى تجعل من هيراقليطس يقف معارضا لبارمنيدس حيث يقول المؤلفان مثلا « تلك كانت فلسفة الإيليين أو أن شئت تخصصا نقل هو نما يظهر من فلسفة بار منيدز فعارضه هيراقليطس ووقف ممن رأيه موقف النقيض فليست الكينونة ثابتة ولا خالدة وليس الكون دائما على صورة واحدة فهو متغير متحول دائما وهو صائر دائما إلى غير ما هو عليه .. الخ[١٥] » . والصحيح فيما أعلم أن فلسفة بارمنيدس الواحدية هى التى جاءت مناقضة لفلسفة هيراقليطس فى التغبير والسيلان الدائم .

وقد خصص المؤلفان الفصل الخامس لعرض فلسفة امبذقليس « انبادوقليس » وتحدثا فى السادس عن المذهب الذرى لليوسبس « لوقبيوس Leucippus » وديمقريطس . وفى الفصل السابع عرضا لفلسفة أناكسجوراس على أساس انها تالية للفلسفة الذرية ، فهما يقولان مثلا « وقد استعرض انا كسجوراس آراء السابقين فرأى أن الذريين يزعمون أن عنصر الكون ذرات تمجانسة الجوهر مختلفة الصورة ورأى امبزوقليس من قبلهم يذهب إلى أن أصل العالم عناصر أربعة فرفض المذهبين جميعا »(١٩) . والمعروف أن ديمقرايطس وهو الشخصية التى تنسب إليها بصورة واضحة المدرسة الذرية والتفسير الذرى للعالم الطبيعى « كان يافعا حينما كان أناكسجوراس شابا » كما قال هو عن نفسه . وكان بأمكان المؤلفين إدراك ذلك حيث أن أناكسجوراس ولد نحو سنة ٥٠٠ ق . م ، بينما ولد ديمقريطس عام ٤٦٠ ق . م .

وقد ترتب على هذا الخلط التأريخى خطأ فى تفسير فلسفة أناكسجوراس حيث قال المؤلفان « صفوة القول أن لفلسفة أناكسجوراس طابعين مميزين : فهو أول من فصل العقل عن المادة فأتجهت أنظار الفلاسفة من بعده إلى هذه الناحية الجديدة – العقل – يتخذونها دون ظواهر الطبيعة موضوعا لدرسهم ، وثانيا : قد حطم النزعة الآلية التى سادت قبل عهده إذ كانت تفسر الأحداث بعللها ، أما هو فقد أتجه إلى تفسير الظواهر بأغراضها وغايتها »(١٧) .

وإذا كان المؤرخون لفلسفة أناكسجوراس يوافقون على الطابع الأول لفلسفته كما أدركها المؤلفان ، فإنهم لا يستطيعون الموافقة على هذا الطابع الثانى الذى ألصقاه بفلسفته لأن من المعروف أيضا أن أناكسجوراس كان يؤمن بالتفسير الآلى للعالم الطبيعى ، ولم يستطيع الخروج عنه رغم أنه صاحب ذلك القول العظيم « إن العقل nous هو منظم الأشياء جميعا » إذ أنه لم يستغل هذه العبارة جيدا ولم يخرج منها بهذا التفسير الغائى الذى نسبه إليه المولفان ، وإلا

ما كان أفلاطون قد هاجمه كما يروى ذلك سقراط الأفلاطونى فى محاورة « فيدون » ، فأناكسجوراس لم يستمر فى جعل العقل علة لنظام الأشياء وذكر عللا أخرى كالهواء والاثير والماء وأشياء أخرى غريبة ، ولما كان أرسطو قد انتقده على نفس الأساس ، حيث أعتبر أن العقل لا وظيفة له عند أناكسجوراس [18].

أما الفصل الثامن فقد خصصه المؤلفان للسوفسطائيين ، وعرضا فلسفتهم إجمالا ، وخصا بالذكر منهم بروتاجوراس وجورجياس فقط . وفى الفصل التاسع عرضا لسقراط وفلسفته وكذلك لفلسفة أتباعه من الكلبيين والقورانيائيين والميغاريين .

أما الفصل العاشر فقد توقف فيه المؤلفان أمام فلسفة أفلاطون بعد عرضهما لحياته ، فتحدثا عن نظريته فى المعرفة ونظريته عن المثل ولآرائه فى الطبيعة والنفس والأخلاق والسياسة والفن وقد عرضا لهذه الآراء ببساطة وبدون الدخول فى التفاصيل الدقيقة أو المشاكل المعقدة لفلسفته وهذا ما التزما به منذ البداية . قد توقفا أمام محاورة « الجمهورية » على وجه الخصوص وعرضا ملخصا لها ، ولم يجد أى غضاضة فى أن يذكرا أنهما لخصا هذا الفصل من كتاب ديورانت « قصة الفلسفة » .

أما الفصل الحادى عشر ، فقد خصص لعرض فلسفة أرسطو ، وبدأه المؤلفان بالحديث عن حياة أرسطو ومؤلفاته ثم توقفا أمام منطقه وقفه قصيرة أحالا بعدها القارىء إلى أى كتب عربية فى المنطق « فكل ما هو موجود فى كتب المنطق العربية تقريباً هو منطق أرسطو ، فلا حاجة بنا إلى أن نشرحه من جديد »[19] . ثم عرضا بعد ذلك لميتافيزيقا أرسطو مؤكدين بداية أن « بحث أرسطو فيما بعد الطبيعة نشأ من تحليله لنظرية أفلاطون فى المثل

وبيان ما فيها من أخطاء والرد عليها »[٢٠] . وقد توقفا بعد ذلك أمام فلسفته الطبيعية وعرضا لها وحاولا مقارنتها بفلسفة التطور الحديثةمن خلال التساؤل : « إلى أى حد يتفق أرسطو فى رأيه فى التدرج والارتقاء مع الآراء الحديثة فى التطور ؟ »[٢١] . وقد حاولا أن يجيبا عن هذه التساؤل من خلال مقارنة عقداها بين آراء أرسطو وآراء سبنسر وداروين ، وفى نهاية تلك المقارنة أثبتا الفروق بين أرسطو ورجال النشوء والإرتقاء قائلين:«ولكن الفرق هو أن أرسطو وقف عند تصوره أن التطور ليس إلا رقيا منطقيا ولم يدرك أنه حقيقة واقعة تحدث علي مر الزمن فأرسطو وداروين سواء في معرفة الفرق بين النظام العضوي الراقي والسافل، ولكن أرسطو وقف عند هذا الحد ولم يعلم أن هذا الكائن السافل سينقلب مع مر الأعوام كائنا راقيا بالفعل[٢٢]» .

ولا شك في طرافة تلك المقارنة، لكن المسألة في أعتقادي لم تكن عند أرسطو مسألة تطور من الأدني إلي الأرقي بين الكائنات كما عند التطوريين، وإنما كانت قضيته تكمن في محاولة فهم مشكلة التغير علي أساس التميز في أي كائن بين مادة وصورة ، بين وجوده بالقوة حينما كان مادة خالصه ووجوده بالفعل حينما تكتسب هذه المادة صورتها المميزة، والكائن قبل أن يكتسب صورته هو أقرب إلي اللاوجود بالنسبة لنا لأننا لا ندرك من الأشياء أو الكائنات إلا ما كان منها مكونا من مادة وصورة .

لقد كانت نظرة أرسطو إذن تختلف في منطقها وفي عرضها وأهدافها عن نظرية التطور الحديثة. ولذلك فأساس المقارنة المبني علي أن لأرسطو رأيا في التدرج بمعني الإرتقاء غير صحيح، وقد سبب هذا بعض الخلط في فهم جوهر فلسفة أرسطو الطبيعية .

لقد عرض المؤلفان بعد ذلك لآراء أرسطو في الأخلاق في الدولة وفي

نظام الزواج ونظام التربية وفي الفن، ثم قدما نظرة عامة علي فلسفة أرسطو أعتبرا فيها«إن فلسفة أرسطو في أساسها ليست إلا الفلسفة الأفلاطونية أزيل منها الكثير مما كان يشعر بها من مواضع الضعف ومواطن الزلل. . لقد كان أفلاطون بحق واضع الأساس للفلسفة المثالية ولكنه لم يستطع أن يهذبها حتي تصح وتستقيم فتركها لخلفه إرثا مثقلا بالأخطاء(٢٣)» . ومن ثم فقد اعتبر أن من أفضال أرسطو علي الفلسفة أنه قام «بتهذيب المذهب المثالي» كما أن من أفضاله أيضا «أنه أنتج فلسفة للتطور لم يشهدلها التاريخ ضريباً حتي اليوم(٢٤)» .

ولا شك أن هذه رؤية خاصة جدا بالمؤلفين كما أشرنا من قبل بالنسبة لعرض فلسفة الطبيعة عند أرسطو علي أنها فلسفة تطوريه، وكذلك الأمر بالنسبة لاعتبارهما أن أرسطو قد هذب المذهب المثالي عند أفلاطون؛ فالمعروف أن مذهب أرسطو هو في الأساس مذهب ينمو نمو الواقعية والتجريبية ومنطق المذهبين «المثالي والواقعي» بالطبع مختلف، ولا يمكن أن نعتبر أن مذهب أرسطو الواقعي قد جاء كمجرد تهذيب للمذهب المثالي، وإن كان يمكن أن نعتبره إستكمالا للصورة العامة للفكر الإنساني التي جاءت عند أفلاطون مثالية، وأستكملت عند أرسطو بالواقعية، وهذا ما أتاح للاثنين أن يقتسما التأثير علي الفكر الإنساني كله بعد ذلك(٢٥) .

وقد أثبت المؤلفان ذلك حينما عرضا لما أسمياه أراء البعض الذين يقولون «إنك إذا تحولت من فلسفة أفلاطون إلي فلسفة أرسطو كنت كمن هبط من ذروة جبل إلي أرض ذات مزارع وبساتين وتعهدت زرعها يد ماهرة وأحيطت بسياج حصين» . وقد شرحا هذا الكلام قائلين «إن أفلاطون يحلق في السماء، أما أرسطو فيبحث في الأرض ويلمس الواقع(٢٦)» . ونقلا عن أحد الكتاب الألمان قوله «إن كل مولود يولد إما أفلاطونيا أو أرسططاليسيا» وشرحاه علي

أنه يعني أن الناس إما أن يميلوا إلي الخيال وإما إلي الواقع، إما إلي وراء المادة وإما إلي الحقائق العلمية «إما إلي الشعر أو إلي المنطق الجاف. فالذين مزاجهم العقلي من النوع الأول أفلاطونيون والآخرون أرسططاليسيون[٢٧]».

وبهذا الاستطراد الذي قارن فيه المؤلفان بين أفلاطون وأرسطو ونقلا أراء الباحثين في فلسفتيهما قد ردا علي هذه الرؤية الخاصة التي قدماها كتفسير عام لفلسفة أرسطو، وحسبنا هذا الرد منهما علي رؤيتهما.

ويعرض المؤلفان بعد ذلك للمذاهب الفلسفية بعد أرسطو، وهما يؤكدان في تقديمهما لهذا العرض أن «تاريخ الفلسفة اليونانية بعد أرسطو تاريخ قصير لأنه لم يكن تاريخ إنشاء وبناء بل تاريخ إنحطاط سريع[٢٨]». ويرجعان هذا التدهور في الفلسفة بعد أرسطو إلي عوامل سياسية وإجتماعية عديدة اهمها أن بلاد اليونان من عهد الأسكندر قد خضعت لسلطان مقدونيا وطغت قوة المقدونيين علي مدنية اليونان وسلبتها حريتها وإستقلالها فأصيبت بالهرم وكان من نتائج ذلك التدهور أن ساد عدم الأبتكار.

وقد رأي المؤلفان أن أهم الفرق بعد أرسطو هما الرواقيون والأبيقوريون، ومن ثم فقد عرضا لآراء الرواقيين في الفصل الثاني عشر وركزا علي أرائهم المنطقية والطبيعية والأخلاقية، وبعد هذا العرض قدما تقييما للفكر الرواقي قالا فيه أن «الرواقيين لم يأتوا بجديد كثير وإنما أقتبسوا من أقوال من قبلهم وكانوا قساة في تعاليمهم لا ينظرون إلي الأشياء إلا من جانب واحد، وقصروا الفلسفة علي الفلسفة التي تتعلق بأنفسهم فما يهم من الفلسفة عندهم هو الإجابة عن هذا السؤال «كيف أعيش». ومن محاسنهم التي لا شك فيها أنهم رقوا الشعور بالواجب ودعوا إلي سمو النفس فوق سفاسف الحياة[١٩]».

ولا أدري كيف يتفق هذا التقييم مع دعوة الرواقيين الشهيرة إلي الأخوة العالمية ورفضهم- الذي أدركه المؤلفان في عرضهما لأرائهم الأخلاقية- للتميز في المعاملة بين بني الإنسان الذين ينتمون لأصل واحد ويخضعون لقانون طبيعي واحد؟ !. إن سمو التعاليم الرواقية جاء من أعتناقهم مبدأ«العيش علي وفاق مع الطبيعة». لقد دعي الرواقيون إذن للتآخي بين البشر والطبيعة والتعاطف بينهما، فكيف يتسق هذا مع أعتبارهم - من جانب المؤلفين- فلاسفة بحثوا عن إجابة سؤال «كيف أعيش» ؟ !.

والغريب في هذا الفصل أن المؤلفين بعد أن قيما الفكر الرواقي علي النحو السابق، قد تحدثا عن واحد من متأخري الرواقية هو أبكتيتوس ورويا حادثة مشهورة وقعت له في حياته(٣٠). ولا أدري كيف يمكن أن ينتهي الفصل بهذه النهاية، ألم يكن ممكنا حشر هذه المعلومات ضمن الفقرة المقتضبة جدا التي كتبها المؤلفان عن أعلام المذهب الرواقي(٣١) في بداية هذا الفصل ؟ !

أما الفصل الرابع عشر فقد خصص لعرض أراء الشكاك أو اللاأدرايين في هذا العصر، وقد عرضا لأراء بيرون وتلميذه تيمون ثم لمذهب الشك في الأكاديمية الذي كان من أهم أعلامه كارنيادس. وعرضا كذلك لحجج أنسيديموس العشرة في استحالة المعرفة .

وقد عرض المؤلفان في الفصل الخامس عشر لما أسمياه بعصر الأختيار وقصدا به العصر الروماني الذي أستعرض الرومان فيه مذاهب اليونان الفلسفية وأخذوا يتخيرون من كل مذهب ما يتفق وروحهم، ومن ثم فقد وقف الرومان في نظرهما موقف الأختيار بين المذاهب الفلسفية دون أن يدفعوا بها إلي الأمام خطوة جديدة. ومن ثم فقد أنقضي الزمن بين المذاهب الرواقية والأبيقورية والشكاك وبين ظهور الأفلاطونية الحديثة في تحجر هذه المذاهب

وركودها[٣٢].

وقد أختتم المؤلفان عرضهما لقصة الفلسفة اليونانية بالفصل السادس عشر الذي عرضا فيه للأفلاطونية الحديثة، وقد أشتمل علي عرض مقتضب لفلسفة أفلوطين .

ملاحظات عامة:

١-إن كثرة الملاحظات التي قدمناها أثناء العرض لقصة الفلسفة اليونانية تدل علي أن العرض القصصى الذي التزم به المؤلفان قد طغي عليهما فنتج عن ذلك أغفالهما للكثير من الحقائق الثابتة حول فلاسفة اليونان وخاصة الحقائق التاريخية حول حياة هؤلاء الفلاسفة وحول أفكارهم وحول الأصول الشرقية لهذه الأفكار.

٢-لقد خلا العرض القصصي من الإحالات المرجعية اللهم إلا في حالة واحدة فقط أشار فيها المؤلفان إلي أنهما قد لخصا الفصل الذي كتباه عن أفلاطون من كتاب ديوارنت قصة الفلسفة. وقد أكتفي المؤلفان بعد ذلك بذكر أهم المصادر التي نقلا عنها في نهاية الكتاب، وهي تسعة كتب عامه في تاريخ الفلسفة عموما أو في تاريخ الفلسفة اليونانية علي وجه الخصوص. ومما يلفت النظر أنه ليس بين هذه المصادر أي نص لأي فيلسوف يوناني ممن عرض لهم. ومما لاشك فيه أن هذا الأعتماد علي المراجع العامة دون المصادر(أي نصوص الفلاسفة) هو سبب هذه الهنات التي أشرنا إليها فيما سبق .

٣-إن هذه الملاحظات العامه التي أوردناها علي هذا الجزء وتنطبق أيضا علي الجزء الخاص بالفلسفة الحديثة لا ينبغي أن تنسينا أن هذا كان جهدا رائدا في هذا الميدان-كما أشرنا من قبل-، كما لا ينبغي أن ننسى أن هذا الجهد

قد قام به أثنان من غير المتخصصين في حقل الفلسفة. ومن ثم فما جعلنا نذكر هذه الملاحظات العامة والجزئية هو تجنيب القارئ الوقوع في نفس الأخطاء وتنبيهه إليها. وقد ألح أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود في غير مرة وفي أكثر من مناسبة أنه تبرأ من هذا الكتاب لأنه قد وضعه في صدر شبابه ولم يكن بعد قد تخصص في ميدان الفلسفة.

(ب) قصة الفلسفة الحديثة(٣٣)

عرض الكتاب:

يبرز المؤلفان في تصديرهما لهذا الجزء الهدف من الكتاب ككل حينما يقولان «لقد قصدنا أن نضع أمام القارئ المبتدئ صورة شاملة واضحة للفلسفة في جميع عصورها منذ مبدأ نشأتها إلي يومنا هذا نتجنب فيه المصطلحات الدقيقة ما أمكن ونبسط مسائلها ما أمكن ونقف فيها الوقفة الطويلة ما دعت الحاجة إليها والوقفة القصيرة عندما يحسن الإكتفاء بها(٣٤)».

وفي ضوء هذا الهدف فقد جعل المؤلفان مسائل الفلسفة تدور حول رجالها لأن ذلك أكثر تشويقاً للقارئ وأقرب إلي أسلوب القصة، وقد أعترفا بأنهما قد أستعانا كثيرا بكتاب قصة الفلسفة لول ديوارنت حيث «نهجا نهجه وأتمما به واقتبسا منه(٣٥)».

وقد بدأ المؤلفان عرضهما في الجزء الأول للفلسفة في العصور الوسطي من خلال قسمتها إلي عصرين؛ أباء الكنيسة وأكتفيا فيه بالحديث عن القديس أوغسطين في خمس صفحات. والعصر المدرسي وقد عرضا له من خلال مشكلة واحدة نشب الصراع بين فلاسفته حولها هي مشكلة الكليات، حيث برز مذهبان؛ أولهما المذهب الأسمي الذي أستقى فيه الأسميون تعاليمهم من أرسطو، وثانيهما المذهب الواقعي الذي أخذ فيه الواقعيون

تعاليمهم من أفلاطون .

ولما كان الصراع قد تمخض عن انتصار الواقعية المتأثرة بأفلاطون أولا، فقد أرخ المؤلفان في البداية للعصر المدرسي الأفلاطوني في سبع صفحات فقط عرضا فيها لآراء جون سكوتس أريجينا ولآراء القديس أنسيلم ومن بعده لوليم شامبو الذي شاءت الأيام أن يندحر ويخبو ضوءه علي يد تلميذه أبيلارد الذي وقف موقفا وسطا بين المذهب الواقعي والمذهب الأسمي.

ثم عرض المؤلفان بعد ذلك للعصر المدرسي الأرسطي الذي كانت الغلبة فيه للمل الأرسطي منذ أقبل القرن الثالث عشر وقد كان أسكندر هيلز أول من عرض كتب أرسطو فأصبح له بعد ذلك أشياع كثيرون كان أشهرهم إسما ومقدرة هو البرت الكبير وتلميذه القديس توما الأكويني. وقد عرضا هنا أيضا للخلاف بين توما الأكويني ودنس سكوتس الذي تمخض عن ظهور مدرستان فلسفيتان متعارضتان تعرفان بإسمي هذين الزعيمين، وقد أنهيا هذا العرض الذي لم يستغرق سوي ثمان صفحات لآراء وليم أوكام أحد تلاميذ دنس سكوتس الداعية إلي إنحلال الفلسفة المدرسية .

ويعرض المؤلفان بعد ذلك للفلسفة في عصر نهضتها التي أرتكزت علي ثلاثة عوامل هى بعث الآداب القديمة وظهور حركة الإصلاح الديني ونشأة العلوم الطبيعية. وقد عرضا لأراء جيوردانو برونو ثم بوهمه Böhme ومونتاني فيما لا يتجاوز ثمان صفحات أخري .

ثم بدأ المؤلفان بعد ذلك في عرضهما لفلاسفة العصر الحديث بشئ من التوسع والتفصيل بادئين بفلسفة فرنسيس بيكون ثم توماس هوبز ثم لفلسفات كل من رينيه ديكارت ومالبرنش وسبينوزا وليبنتز وجون لوك وبركلي وهيوم وكانت . وقد كانت وقفاتهما الطويلة في هذا العرض أمام

الفلاسفة الكبار أصحاب التأثير الأوسع والفلسفات الأشمل. ويتضح هذا من وقفتهما الطويلة أمام حياة وفلسفات كل من بيكون وديكارت واسبينوزا وهيوم وكانت.

لكن الغريب في الأمر أن يتحدث المؤلفان عن هؤلاء الفلاسفة تحت عنوان «المذهب الواقعي في إنجلترا»، ولا شك طبعا في أن هذا جاء كمجرد خطأ غير مقصود؛ إذ أن الفلاسفة الذين عرض المؤلفان لهم بعد بيكون وهوبز ليسوا من الأنجليز وليسوا من الواقعيين؛ فديكارت ومالبرانش من الفلاسفة الفرنسيين، وسبينوزا هولندي، وبركلي إيرلندي . وليبنتز وكانت المانيان .

وقد بدأ الجزء الثاني من هذا الكتاب بفصل عن المثالية الذاتية عند فخته، وتبعه آخر عن المثالية الموضوعية عند شلنج، وآخر عن المثالية المطلقة عند هيجل. والغريب هنا أن يعرض المؤلفان لفلسفات كل من شوبنهور وهربرت سبنسر وفردريك نتيشه تحت نفس العنوان، وهو بالتأكيد خطأ غير مقصود، فهذا العرض السلس الواضح البيان الفاهم لكل الآراء لهؤلاء الفلاسفة بدقة وأقتدار لا يمكن أن يقع أصحابه في هذا الخلط إذ كان القصد من هذا العنوان مقصورا علي فلسفة هيجل وحدها، وعلي أي حال فينبغي للمؤلفين والناشر أن يتنبها إلي هذا الخلط– الذي ربما يقع فيه القارئ – في الطبعات التالية .

وقد ختم المؤلفان عرضهما الشيق لقصة الفلسفة الحديثة بعرض للفلسفات المعاصرة في أوربا فعرضا لهنري برجسون الفرنسي، ولفلسفة نبدتوكروتشى الإيطالي، ولفلسفة برتراند رسل الإنجليزي ولفلسفة جورج سنتيانا الأسباني وأخيرا لفلسفة وليم جيمس الأمريكي.

ملاحظات :

١– لقد التزم المؤلفان فعلا بالعرض الأدبي القصصي لآراء الفلاسفة فجاء

عرضا شيقا وممتعا للقارئ المبتدئ رغم بعض الخلط في العناوين الذي أشرنا إلي أمثلة منه فيما سبق.

٢- يبدو أن هذا الالتزام بالعرض القصصي كان سببا في أغفال الكثيرين من الفلاسفة سواء في العصور الوسطي أو في عصر النهضة أو في العصر الحديث؛ فلم يعرض المؤلفان إلاً لجانب من الرؤية الفلسفية العامة في هذه العصور ومن ثم اغفلا إستكمال القصة عبر فلاسفة لا يمكن أغفالهم لما لهم من أهمية كبري في هذه العصور كدانتي ومكيافيللي في عصر النهضة؛ حيث لم يرد ذكر دانتي إلا كواحد«من رجال الأدب الذين جاءوا أحادا في عهود متعاقبة في القرون الوسطي فكانوا طلائع حياة فكرية جديدة بشروا بقدومها(٣٦)»، ولم يرد ذكر مكيا فيللي إلا عرضا أثناء الحديث عن العقل والأخلاق عند أسبينوزا(٣٧).

أما فلاسفة العصر الحديث الذين سقطوا من هذا العرض القصصي فكانوا كثرة، وكان أكثرهم أهمية - رغم أهميتهم القصوي بالنسبة لهذا العرض القصصي المشوق-فلاسفة التنوير خاصة مونتسكيو الذي لم يرد ذكره مطلقا، وكذلك لم يخصص المؤلفان فصولا مستقلة لفولتير وروسو بل أكتفيا بعرضهما كمقدمة لفلسفة كانت؛ ففي فقرة بعنوان «من فولتير إلي كانت» أشارا إلي فولتير بأعتباره يمثل عصر التنوير في فرنسا، وقد ورد ذكره. قبل أو بعد ذلك عرضا في أطار مقارنات أو أشارات سريعة.

ونفس الشئ بالنسبة لرسو؛ فقد توقفا مع فلسفته في فقرة بعنوان «من روسو إلي كانت(٣٩)» بأعتباره صاحب الحملة الشهيرة علي العقل، الداعي إلي الشك، الذي فضل الشعور الفطري، وباعتباره قد ألهم كانت مهمته حيث «أراد كانت أن يتصدي هو أيضا لهذه المهمة الكبري، أراد أن ينقذ الدين من العقل،

وأن يخلص العلم من الشك[٤٠]. وقد ورد روسو قبل ذلك أو بعده أيضا علي نحو عرض في أطار مقارنات أو أشارات سريعة.

وقد أغفل المؤلفان كذلك الحديث عن الكثيرين من فلاسفة أوربا وأمريكا المعاصرين مثل الوضعيين المناطقة والوجوديين والماركسيين والبراجماتيين وإن كانا قد عرضا لأحد أعلام المنطق والتحليل وهو برتراندرسل فإنهما قد ركزا علي عرض أفكاره الفلسفية والسياسية عموما دون تفصيل أو تعمق. أما ماركس والماركسية فقد أغفلا تماما. وربما يرجع هذا إلي موقف اتخذه المؤلفان من الماركسية والمادية عموما.

ولكن إذا صدق هذا علي اغفال الماركسية فما القول في اغفالهما لفلاسفة معاصرين آخرين أمثال جون ديوي وفرديناند شيللر وبرادلي وصمويل الكسندر وكير كجارد وهيدجر وياسبرز وسارتر وهوسرل وچورج مور وفتجنشتين وهم أعمدة الفكر الغربي المعاصر حقا!!

لقد كان عرضهما للفلسفة المعاصرة عرضا متبورا نقصه الكثير حقا، ففضلا عن اغفالهما للكثيرين من الفلاسفة المعاصرين ولتيارات كاملة في الفلسفة المعاصرة، فإنهما قد أعطيا أهمية لفلاسفة ربما كان عرض الفلسفة المعاصرة بدونهم مكتملا؛ فأيهما أهم- علي سبيل المثال- لاكتمال قصة الفلسفة المعاصرة كروتشى وسنتيانا أم ديوي وماركس وسارتر وأي من الأخرين الذين ذكرناهم ولم يعرضا لفلسفتهم؟!

إن التغاضي عن كل هؤلاء الفلاسفة من المحدثين والمعاصرين يؤكد أن هذا العرض القصصي لديهما كان عرضا يعتمد علي الأنتقاء والأنتخاب ولم يكن.بأي حال عرضا تاريخيا مدققا.

٣- لقد أحسن المؤلفان صنعا في هذا الجزء حينما توقفا أمام بعض آراء

الفلاسفة الغربيين توقفا نقديا. وفي هذا الجانب النقدي وضحت الرؤية الشخصية المستقلة للمؤلفين. وكانت أبرز الوقفات النقدية أمام فلسفات شوبنهور وسبنسر ونيتشه؛ فقد أنتقد المؤلفان مبالغة شوبنهور في آرائه حول النساء «فما كل النساء خادعات ماكرات كما ظن، وليس جمالهن ناشئا عن الغريزة الجنسية وحدها كما ذهب، وليت شعري كما يبقي من الجمال إذا نحن أنكرنا جمال النساء؟[٤١]».

كما انتقدا نظريته التشاؤمية الشاملة إلي الحياة وأعتبرها نوعا من الأنانية«فكلما تبرم الإنسان بنفسه أنقلب إلي الكون بأسره فألقي عليه التبعية..وعلي كل حال فليس العالم صديقا لنا كما أنه ليس بعدونا فما هو إلا مادة أولية في أيدينا تكون منه الجنة أو يكون منه الجحيم حسب ما تكون عليه نفوسنا[٤٢]». كما أنتقداه أيضا في رأيه حول سلبية اللذة«فاللذة – كما يقولان– هي أنسجام ماتقوم به غرائزنا من عمل.. فمن ذا يزعم أن الملاذ التي تنشأ عن الغرائز الإيجابية كغرائز التحصيل والإمتلاك والحكم والسيادة والإجتماع والحب ملاذ سلبية؟! من ذا يخطئ فيظن أن الضحك ومرح الطفولة وأغنية الطير لأليفه والأستمتاع بالفن ملاذ سلبية[٤٣] ؟!.

وقد وقف المؤلفان وقفة نقدية مطولة مع فلسفة سبنسر التطورية المادية مما لا يتسع المجال لذكره[٤٤]. وكذلك انتقدا مغالاة نتيشه في أرائه الأخلاقية الداعية إلي القسوة والقوة[٤٥].

ثانيا: محاولة يوسف كرم

قدم الأستاذ يوسف كرم في محاولته الشاملة للتأريخ للفلسفة واحدة من أعمق وأهم المحاولات التأريخية الشاملة باللغة العربية. وقد تميزت هذه المحاولة برؤية واضحة لمؤلفها ستتضح معالمها من عرضنا لها، كما تميزت بالأعتماد المباشر علي نصوص الفلاسفة الذين يؤرخ لهم وبالأعتماد علي أهم المؤلفات التأريخية وأكثرها أهمية بالنسبة للتأريخ لهذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة.

وقد كان الغرض من هذه المحاولة التأريخية واضحا عند صاحبها، فهو قد قصرها علي التأريخ للفلسفة الغربية عبر العصور فأرخ لها في عصورها الثلاثة: القديم والوسيط والحديث.

(أ) تاريخ الفلسفة اليونانية:.

منهج التأليف:

لم يقدم لنا المؤلف في بداية مؤلفه المنهج الذي سيتبعه في التأريخ للفلسفة عموما أو للفلسفة اليونانية خاصة، لكننا نستطيع أن نستشف الرؤية المنهجية للمؤلف من ثنايا الكتاب حيث يتأكد لنا أن صاحبه يتبع منهجا تحليليا للنصوص الفلسفية لكل الفلاسفة والتيارات الفلسفية التي أرخ لها. وهذا المنهج قد جعل محاولته من أدق المحاولات نتيجة أعتماده علي عرض رأي الفيلسوف من خلال نصه.

وقد نبهنا المؤلف فيما كتبه بعد التصدير تحت عنوان «تنبيهات»إلي نقطة منهجية هامة أتبعها في تأليفه هي أنه أتبع في تقسيم الكتاب أسلوبا

خاصا ، فقسمه إلي أبواب ثم قسم الأبواب إلي فصول، والفصول إلي أعداد والعدد إلي فقرات. وجعل الأعداد مسلسلة ورقم الفقرات في كل عدد بالأحرف الأبجدية. كما نبهنا ايضا إلي أنه أستخدم في كتابة أسماء الأعلام ما جرت عليه الكتب العربية إلا في مرات قليلة حيث دعت الضرورة لأختصار أو المحافظة علي الأصل(٤٦).

عرض الكتاب:

يبدأ المؤلف بتصدير يوضح فيه موقفه من دور الأمم الشرقية السابقة علي اليونان فيقول: إن الأمم الشرقية القديمة لديها أفكارا في العلم والحياة«إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن تسمي فلسفية، فقد نظروا إلي أسمي المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير، فكان التوحيد عند الهنود وكان غير ذلك. ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبري، بل قد نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلا قد تكون نبتت منه. غير أننا إذا لحظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لم ندع هذا الضرب من التفكير علما وفلسفة، بل دعوناه ما قبل العلم والفلسفة. فإن علومهم جميعا لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية ومنها تعثر وتردد يدلان علي أنه لم يكن لدي أصحابها أية فكرة عامة عن المبادئ والعلل والبرهان(٤٧)».

ويستند المؤلف في إنكار أن تكون للشرقيين فلسفة بالمعني الدقيق بناء علي رأي العلماء المحدثين وعلي رأي البيروني في كتابه«تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة».

وحينما يفصل حديثه يري أن المصريين والبابليين والعبرانيين قد

جهلوا الفلسفة ، بينما يري أن الفرس والهنود والصينيين قد زاولوا النظر العقلي المجرد إلي حد بعيد «ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر علي تمحيص الدين وأصلاحه ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق في تبين ماهية الفلسفة وأقامتها علما مستقلا(٤٨)».

وقد سبق لنا مناقشة مثل هذه الأراء في عرضنا السابق عند أحمد أمين وزكي نجيب محمود(٤٩).

علي أي حال، لقد أنتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلي عرض تاريخ الفلسفة اليونانية مبتدئا بمقدمة تحدث فيها عن الفكر اليوناني قبل الفلسفة وتعرض فيها للحديث عن العالم اليوناني وخصائصه ثم تحدث عن هوميروس وهزيود والديانات السرية والحكماء السبعة.

وقد خصص الباب الأول بعد ذلك للحديث عن«نشأة الفلسفة النظرية»، حيث خصص الفصل الأول للحديث عن الأيونيين «طاليس- انكسيمندر- أنكمسيمانس- هيراقليطس». ولنلاحظ أنه أعتبر أن هيراقليطس أحد أعلام هذه المدرسة الأيونية بحكم أرائه وليس بحكم مولده؛ فلم يكن هيراقليطس من أبناء مدينة ملطية التي كان ينتمي إليها الثلاثة الأوائل، وأنما كان من مدينة أفسوس. والكثيرون من المؤرخين يفضلون لذلك التأريخ له بأستقلال عن هذه المدرسة، ويعتبرونه فيلسوفا متميزا عن هؤلاء الطبيعيين الأوائل(٥٠).

أما الفصل الثاني فقد خصصه المؤلف للفيثاغوريين ومذهبهم وعلومهم، وخصص الثالث للإيليين «اكسانوفان وبارمنيدس وزينون ومليوس». وفي الفصل الرابع تحدث تحت عنوان«عود إلى العلم الطبيعي» عن فلسفة أنبادوقليس وديقريطس وانكساغوراس.

أما الباب الثاني فقد أرخ فيه المؤلف لنشأة الفلسفة العملية، حيث تحدث

في الفصل الأول منه عن السوفسطائيين وخص منهم بروتاغوارس ونمورغياس، وتحدث في الثاني عن سقراط «حياته وفلسفته ومحاكمته ومماته».

كما أهتم في الفصل الثالث بالحديث عن صغار السقراطيين وخص منهم أقليدس الميغاري وأنتستانس الأثيني وأرستبوس القورنيائي.

وقد توقف في الباب الثالث أمام فلسفة أفلاطون، فتحدث في الفصل الأول عن حياته ومؤلفاته، وفي الثاني عن المعرفة لديه ، وفي الثالث عن الوجود وفي الرابع عن الأخلاق، وفي الخامس تحدث عن السياسة عنده.

أما الباب الرابع، فقد خصصه المؤلف للحديث عن أرسطو طاليس، فتحدث في الفصل الأول منه عن حياة أرسطو ومصنفاته، وفي الثاني عن منطقه، وفي الثالث عن الطبيعة، وفي الرابع عن النفس، وفي الخامس عن ما بعد الطبيعة،وفي السادس عن الأخلاق. وفي السابع عن السياسة.

وقد أنتقل بنا المؤلف في الباب الخامس إلي التأريخ للفلسفة والأخلاق من القرن الثالث قبل الميلاد إلي القرن الأول قبل الميلاد، فتحدث في الفصل الأول عن المدارس السقراطية«المدرسة الميغارية، المدرسة الكلبية، المدرسة القوريناثية». وتحدث في الفصل الثاني عن أبيقورس فعرض لحياته ومنطقه وفلسفته الطبيعية والأخلاقية. وتوقف في الفصل الثالث أمام الفلسفة الرواقية، فتحدث عن مؤسسيها ثم عن المنطق الرواقي ثم عن فلسفتهم الطبيعية والأخلاقية. ثم توقف في الفصل الرابع أمام الشكاك فتحدث عن الشك الخلقي عند بيرون وعن الأكاديمية الجديدة أومذهب الإحتمال ثم عن الشك الجدلي عند أناسيداموس وأجريبا، ثم عن الشك التجريبي عند سكستوس.

أما الباب السادس فقد خصصه المؤلف للتأريخ للفلسفة والدين من القرن الأول للميلاد إلي القرن السابع، وتحدث في الفصل الأول منه عن الفنوسية«تعريفها وأصلها». وفي الثاني عن اليهودية والفلسفة اليونانية وخص بالحديث فيلون السكندري «حياته ومصنفاته وفلسفته في التأويل الرمزي والوجودي والحياة الروحية». وفي الفصل الثالث تحدث عن المسيحية والفلسفة اليونانية مبتدئا بالحديث عما أسماه نشوء البدع وأتصال المسيحية بالثقافة اليونانية ثم تحدث عن الغنوسية المسيحية وعن المانوية. وقد أكمل الحديث عن المسيحية والفلسفة اليونانية في الفصل الرابع الذي خصصه للحديث عن«المحامين عن الدين» فكتب عن القديس جوستين وتاتيان وأثناغوراس. وأستكمل حديثه عن نفس الموضوع في الفصلين الختمس والسادس؛ حيث تحدث في الخامس عن كليمان الإسكندري«حياته ومصنفاته ودفاعه عن الفلسفة ورأيه في الله والنفس والأخلاق»، وتحدث في السا دس عن أوريجين الإسكندري «حياته ومصنفاته ورأيه في الخلق والميعاد والله والأنسان».

أما الفصل السابع فقد خصصه للحديث عن الأفلاطونية الجديدة فكتب عن نومنيوس وأمونيوس ساكاس ثم توقف عند أفلوطين ليتحدث عن منهجه الصاعد والنازل موضحا من خلال هذين الطريقين فلسفته. وتحدث بعد ذلك عن فورفوريوس ويامبليخوس وابروقلوس.

أما الفصل الثامن فقد خصصه لشراح أرسطو، فتحدث فيه عن أسكندر الأفروريسي وثامسطيوس وسمبليقيوس ويوحنا النحوي.

ملاحظات:

١- أرخ يوسف كرم للفلسفة اليونانية علي أنها مرت بثلاثة أدوار؛ دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول. وقسم كل دور إلي وقتين؛ فالدور الأول يبدأ بالوقت المسمي عادة بما قبل سقراط وهو يمتاز بمحاولة تفسير العالم وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية. والوقت الثاني وقت السوفسطائيين وسقراط وبعض تلاميذه يمتاز بأتجاه الفكر إلي مناهج الجدل وأصول الأخلاق رفيه وضعت بذور الفلسفة العملية. والدور الثاني يملؤه أفلاطون وأرسطو؛ أشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها من نظرية وعملية ومحصها وزاد عليها وبلغ إلي حقائق جليلة، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة. فلما جاء أرسطو عالج المسائل بالعقل الصرف ووفق إلي وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائي.

والدور الثالث لا يبين عن كبير أبتكار وأنما هو يفيد من المذاهب السابقة فيجددها ويعدل فيها. فيتجه الفلاسفة أولا إلي الأخلاق بتأثير الشرق ويجعلون منها محور الفلسفة ثم يشتد تأثير الشرق فيري الفلاسفة أن يرتفعوا بالفلسفة إلي مقام الدين والتصوف ويساهم الشرقيون في الفلسفة بلغتها اليونانية(٥١).

ونحن لا نختلف مع المؤلف في هذا الإطار العام لرؤيته لتطور الفلسفة اليونانية، وإن كنا نختلف معه في بعض التفاصيل.

٢- إن العرض الذي قدمه المؤلف للتيارات والمدارس الفلسفية اليونانية يعد عرضا شاملا وملما بكل التفاصيل الممكنة؛ فقد أحاط المؤلف بكل فلاسفة هذه التيارات والمدارس وأتبع في ذلك الترتيب التاريخي الدقيق.

٣- أمتاز هذا العرض التاريخي بأنه قد تم من خلال نصوص الفلاسفة

أنفسهم، ورغم ما في هذا من تميز وتدقيق أشرنا إليهما من قبل إلا أن الألتصاق بالنص لم يواكبه في الغالب تحليلات وافية للمؤلف؛ فتعليقاته كانت محدودة ولا تعدو أن تكون في أحيان كثيرة مجرد تلخيص لما سبق أن أورده من خلال النص. ولعل مؤرخنا كان يفعل ذلك نظرا لأنه كان يؤجل تعقيبه دائما إلي فقرة مستقلة يعقب فيها علي أراء الفيلسوف سواء بالتأييد أو التفنيد.

٤- أرخ المؤلف للفلسفة في مدرسة الإسكندرية علي أنها أمتداد للفلسفة اليونانية رابطا بينها وبين الدين: حيث خصص الباب السادس للحديث عن اليهودية والفلسفة اليونانية في الفصل الثاني، ثم خصص أربعة فصول للحديث عن المسيحية والفلسفة اليونانية.

وفي أعتقادي أن الحديث كان يمكن أن يتخذ عنوانا أخر هو «مدرسة الأسكندرية الفلسفية»، ولكن المؤرخ جاري المؤرخين الغربيين والمستشرقين وتأثر بعاطفته الدينية في النظر إلي هذه المدرسة علي أنها إمتداد للفلسفة اليونانية من جانب ، وظهور المسيحية من جانب أخر ، رغم أن الأمر في حقيقته – كما يدرك المؤرخ المدقق– لم يكن علي هذا النحو؛ فنحن في هذه الفترة أمام مدرسة فلسفية متميزة هي مدرسة الأسكندرية التي شهدت من قبل فلاسفتها أحياءا للديانات والفلسفات الشرقية القديمة ، ومزجت بينها وبين الثقافة والفلسفة اليونانية الوافدة بأعتبارها ثقافة العصر، وقدمت فكرا متميزا أخذ من كل هذه العناصر بطرف؛ ولم يكن لليهودية أو للمسيحية من تأثير يتعدي عناصر ذلك التراث الشرقي القديم بما فيه من فلسفات وديانات كانت أخطر في تأثيرها علي مفكري الأسكندرية من تأثير الديانة المسيحية الناشئة ومن الديانه التي أحيتها معها وهي الديانه اليهودية. إذ لم تشهد هذه

الفترة من يدافعون عن هاتين الديانتين سوي القساوسة الأوائل ، أما الفلاسفة فكانوا يدافعون عن الفلسفة وعن التراث الفكري الذي حملوه من الشرق القديم حتي وأن كان بعضهم قد أمن بالدين المسيحي أو اليهودي . ولا أدل علي صحة مانقول من أن المؤلف نفسه يؤكد حينما يتحدث مثلا عن تصور أوريجين للخلق والميعاد؛ فهو ينبه إلي أن هذا التصور مخالف للمسيحية في نقاط عديدة يوردها ثم يقول «ولا شك أن نصيب الأفلاطونية والفنوسية في هذا التصور أكثر من نصيب المسيحية(٥٢)». ويعتبر أن هذا«مثال أخر من أمثلة طغيان الفلسفة علي الدين وتشويه معالمه(٥٣)».

وها هو أميل بربيه الذي كثيرا ما أعتمد عليه المؤلف وأستمد منه بعض تصوراته في التاريخ للفلسفة اليونانية، ها هو يقول «إن تطور الفكر الفلسفي لم يتأثر تأثيرا كبيرا بمجئ المسيحية(٥٤)». ونحن نعتقد دون مبالغة إنه يمكن أن نزيد علي العبارة السابقة لبربيه ، أن المسيحية واليهودية قد تأثرتا في هذا العصر بالفلسفة تأثيرا كبيرا وأختلطت العقائد الدينية أختلاطا شديدا بالمبادئ الفلسفية سواء اليونانية أو الشرقية القديمة؛ فالنحل اليونانية– علي حد التعبير بربيه– هي المسئولة في نهاية المطاف عن هذه الهرطقات المسيحية(٥٥).ولقد كان معظم قساوسة المسيحية الذين حملوا لواء الدفاع عنها قد تلقوا تعليمهم علي يد الثقافة اليونانية– الشرقية ؛ فقد«كان القديس بولس هلينيا بالتربية، وتلقي لديه أما بتأثير مباشر وأما نتيجة تفشي المذاهب في مختلف الأصقاع والأمصار عددا غير قليل من الأفكار وطرائق التفكير والتعابير المألوفة لدي سنيكا وعلي الأخص لدي أبقتاتوس (ابكتيتوس)(٥٦)»

(ب) تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط :

عرض الكتاب :

يستكمل يوسف كرم مشروعه التأريخى بالجزء الثانى خصصه لدراسة تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط وهو يؤرخ لها فى أربعة أبواب .

وقد تحدث فى الباب الأول عن أساتذة العصر الوسيط وهم القديس أوغسطين وديونيسيوس وبويس ، ثم يعرض فى الباب الثانى الذى جعله بعنوان « تكوين الفلسفة المدرسية » للجدليين والاهو يتبن والمترجمين وفلاسفة القرون من العاشر وحتى الثانى عشر .

وفى الباب الثالث يتحدث عن « أوج الفلسفة المدرسية » حيث يعرض لأهم مفكرى وقساوسة القرن الثالث عشر كالقديس بونافنتورا والقديس البرت الأكبر والقديس توما الأكوينى ورجر بيكون ، وهو لا ينسى أن يوضح فى هذا الباب الأثر البالغ الذى تركه أتصال الغرب بالشرق ونقل الكتب من العربية إلى الاتينية حيث « دفعت العقول إلى الأمام دفعا قويا ، وبعث فى المدارس العليا نشاطا هائلا أحست معه هذه المدارس بقوتها الذاتية فأنفصلت عن السلطة الأسقفية وأستقلت بشئونها العلمية والإدارية فكانت منها الجامعات[٥٧] » .

أما الباب الرابع ، فقد خصص لحديث عن « إنحلال الفلسفة المدرسية » فى القرن الرابع عشر . وهو ينظر إلى هذا القرن على أنه « بالإضافة إلى ماسبقه عصر انحلال وشك وتمرد وبالأضافة إلى ما سيليه عصر تجديد وأنشاء[٥٨] » .

ملاحظات :

١ – لقد قدم المؤلف كعادته عرضا دقيقا لتطور الفلسفة المسيحية ، وقد جاء العرض مشوبا بوجة نظر دينية صرفة . وقد أثر ذلك فى أحيان كثيرة على أحكامه العامة على العصر الوسيط ، فنجده يدافع عن هذا العصر بقوة – على عكس ما هو شائع من أحكام حوله – و يرد على ما يسميه « أقاويل تحقر من دين وأدب وعلم وفن العصر الوسيط[٥٩] » مثل أنه كان عصر جهل وظلام لا خير فيه قائلا « أن من الخطأ البين أو من الظلم الواضح عد العصر الوسيط حقبة مظلمة مقفلة على نفسها ، فالحقيقة أن المدينة الحديثة منحدرة عنه ، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة وفهم مصطلحاتها بغير الرجوع إلى المذاهب المدرسية أن الحدود التى يرسمها المؤرخون متداخلة فى الواقع والعصور موصولة وإن كل زمن وارث عن السابق مخلف للاحق[٦٠] » .

وفى أعتقادى أن مؤرخنا هنا قد فاته هنا أن تقييم العصر لا يكون بالنظر إلى العصر الذى يليه ، بل ربما بالعصر الذى سبقه ومدى ما قدمه من إضافات عليه .

ومن جانب أخر فإن الأسباب الحقيقية للمدنية الحديثة فى الغرب معروفة وليس من بينها التأثر بالفلسفة المدرسية فالسبب الأول كما الح إليه المؤلف نفسه يرجع إلى تأثر المفكر الغربى بدءاً من القرن الثالث عشر والرابع عشر بالفكر العربى والمدنية الإسلامية بشتى مظاهرها الحضارية من فلسفة وعلوم وأداب وفنون .

أما السبب الثانى فيتلخص فى أن التقدم الفلسفى والعلمى الذى أحرزه الغربيون تأثرا بالفلسفة والعلم الإسلاميين دفعهم إلى نقد تراثهم وأراء قساوستهم الذين وقفوا – بما تبنوه من نظريات فلسفية وعلمية خاطئة

وعقيمة – كحجر عثرة فى سبيل تقدم العلم والفكر . ومن ثم فقد جاءت سيادة العقل كرد فعل للسيادة المطلقة للنقل ، وجاءت الدعوة إلى المعرفة الحسية التجريبية بالعالم الطبيعى كرد فعل للتفسيرات الدينية – الفلسفية التى تمسك بها رجال الكنيسة فى وقت لم تعد تصلح فيه هذه التفسيرات بعدما تحقق من تقدم تجريبى فى العلوم على يد العلماء العرب والمسلمين[٦١].

(ج) تاريخ الفلسفة الحديثة :

عرض الكتاب :

يعرض مؤرخنا فى هذا الجزء ما تبقى من تاريخ الفلسفة الغربية ، حيث يستعرض فلسفة القرون من الخامس عشر إلى العشرين فى ستة أبواب .

يدور الباب الأول حول عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، قد لخص رؤيته لهذا العصر فى قوله « عصر جديد ولكن فيه شيئا غير قليل من القديم ، فيه أتباع لأفلاطون يستمدون منه أسباب دين طبيعى ، وفيه رشديون يذيعون الإلحاد تحت ستار دراسة أرسطو وأبن رشد ،وفيه علماء يحاولون أستكناه أسرار الطبيعة بالسحر والتنجيم ، وفيه نقاد يتشككون فى أصول الأخلاق ومبادئ المعرفة ، وفيه فلاسفة تضطرب فى عقولهم جميع هاته الميول فيخرجون مذاهب غامضة مختلطة [٦٢]» .

أما الباب الثانى فيدور حول القرن السابع عشر ، حيث يؤرخ المؤلف لأمهات المذاهب الحديثة كمذاهب ديكارت ومالبرانش وبسكال وسبينوزا وليبنتز ، وكذلك هوبز وفرنسيس بيكون ولوك الواقعية .

أما الباب الثالث فأرخ فيه لفلسفات القرن الثامن عشر كفلسفة باركلى وهيوم وكوندياك وڤولتير وروسو ، وينتهى هذا الباب بوقفة مطولة عند

فلسفة كانط .

أما الباب الرابع فقد خصصه المؤلف لدراسة فلسفات النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فأرخ فيه للفلاسفة الألمان فختى (فشته) وشلنج وهيجل وشوبنهور وهربارت ، ثم أرخ للفلاسفة الفرنسيين وأشهر من كتب عنهم مين دى بيران وفيكتور كوزان أصحاب المذهب الروحى ، وسان سيمون وأوجست كونت أصحاب الواقعية والفلسفة الإجتماعية . ثم أرخ للفلاسفة الإنجليز من أصحاب المذهب الحسى كبنتام وجميس مل ، والرمانتيكيين ككوليردج وكارليل .

أمام الباب الخامس فق خصه لفلسفات النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حيث أرخ فيه للفلاسفة الإنجليز جون ستيورات مل وتشارلس دوراروين وهربرت سبنسر وتوماس هل جرين ، ثم للفلاسفة الفرنسيين غير المشهورين الذين تراوحت فلسفاتهم بين الواقعية والروحية والمناداة بالروحية . ثم أرخ للفلاسفة الالمان خاصة لفلسفات الماديين وعلى رأسهم كارل ماركس وللأخلاقيين كهاوتمان ونتيشه .

أما الباب السادس والاخير ، فقد خصصه المؤلف لدراسة فلسفات النصف الأول من القرن العشرين حيث يستمر الصراع الذى كان ناشبا منذ القرن السابق بين أنصار المادية وبين الروحيين . ويؤرخ فيه للفلسفة الامريكية وشخصياتها الشهيرة وليم جميس وجوزيا روييس وجون ديوى ثم للفلسفة فى أنجلترا ويمثلها برادلى وبوزنكيت وصمويل الكسندر ووايتهد وفردينائد شيلر ثم برتراند رسل . ثم يؤرخ للفلاسفة الفرنسيين كاميل دوركايم وليفى برول وهنرى برجسون ولا لاند ، وللفلسفة الوجودية . وينتهى هذا الباب بفصل يخصصه المؤلف للفلسفة الالمانية التى يمثلها فى هذا القرن فلسفة

الظواهر « الفينومنولوجيا » .

ملاحظات :

١ - لقد توقف المؤلف عند هذا الحد فى تأريخه للفلسفة الحديثة والمعاصرة رغم علمه بأنه « قد يوجد بين الفلاسفة المعاصرين من يكونون حقيقيين بالذكر[٦٣] » مثل جورج مور وكارناب وآير وفتجنشتين وبوبر وغيرهم .

٢ - قدم المؤلف فى ختام كتابه بضع ملاحظات أستفادها من ذلك التأريخ الذى قدمه وكان أهمها « أن تقدم الفلسفة قد حدث فى الفروع والتفاصيل منذ عهد اليونان دون الاصل واللباب وأن مذاهب الفلاسفة المحدثين تأليفات جديدة لعناصر كانت معروفة[٦٤] » . ولعله يتفق فى هذا مع رأى الفيلسوف المعاصر وايتهد حينما قال « إن تاريخ الفلسفة الغربية ما هو إلا مجموعة من الهوامش على الفلسفة الافلاطونية[٦٥]» .

٣ - يواصل المؤلف فى هذا الجزء كما كان الأمر فى الجزء الثانى - عدم الإهتمام بوضع الإحالات المرجعيه المفصلة أو الاشارة إلى مواضع الاراء التى أوردها فيه أو حتى ذكر المراجع التى رجع إليها بإستثناء بعض المراجع العامة التى ذكرها فى نهاية الكتاب . وهذا بلاشك يُصعِّب من مهمة من يحاول الفصل بين الاراء الموضعية للفيسوف وبين أراء المؤلف نفسه حولها ، ويجعل الحكم على مدى موضوعية المؤلف صعبا للغاية .

٤ - إن الموسوعية الواضحة والجهد الكبير الذى بذله المؤلف فى حصر كل فلاسفة القرون الخمسة التى أرخ لها فى هذا الجزء قد أثر على العرض المنهجى المفصل للأفكار فقد غاب التحليل لما طرح من أفكار هؤلاء الفلاسفة

لدرجة أن المؤلف قد اكتفى ببضعة أسطر عن بعض الفلاسفة ، وعلى سبيل المثال فقد عرض لاربعة فلاسفة فى أربع صفحات[٦٦] ، كما عرض لستة فلايفة فى أربع صفحات أخرى[٦٧] .

٥ – تبقى لنا ملاحظة عامة ضرورية هنا وهى أن هذا العمل ليوسف كرم يكاد يكون أشمل وأعمق عمل عربى مقصود به التأريخ للفلسفة الغربية قديمها ووسيطها وحديثها ، ولاشك أن الجهد الضخم الذى بذله المؤلف فيه بموسوعية وشمولية تميزت بالدقة والترتيب المنهجى للأفكار والترتيب التاريخى للفلاسفة ، هو فى الواقع جهد قد يعجز عنه الان فريق من الباحثين[٦٨] .

ثالثا محاولة د. محمد على أبو ريان

خطة التأليف ومنهجه :

تميزت هذه المحاولة التأريخية لدى د. أبو ريان بأنه حاول منذ البداية أن يلتزم . بخطة ومنهج واضحين ، وقد عبر عن هذه الخطة وذلك المنهج منذ الطبعة الاولى من الجزء الاول من سلسلة مؤلفاته التأريخية للفلسفة .

لقد وعد المؤلف فى تصديره للطبعة الاولى من الجزء الاول « من طاليس إلى أفلاطون » بأنه سيقدم سلسلة يفتتحها بالفلسفة اليونانية ثم يتناول العصر الهللينستى ثم الفكر الفلسفى الإسلامى ثم الفكر المسيحى فى القرون الوسطى ثم الفكر في العصر الحديث وأخيرا الفكر المعاصر(٦٩) . وحينما طبع هذا الجزء طبعته الثالثة كان قد صدر الجزء الثانى الخاص بأرسطو والمدار المتأخرة ، قال المؤلف أنه يعد للطبعة الأولى من الجزء الثالث عن الفلسفة الهللينستية « أفلوطين ومدرسة الاسكندرية » ، وأنه قد أصدر الجزء الرابع بعنوان « الفلسفة الإسلامية – شخصياتها ومذاهبها » ، كما قال أنه قد أصدر الجزء السادس الخاص بالفلسفة الحديثة قبل الجزء الخاص بالفلسفة المسيحية لضرورات خاصة بالنشر(٧٠) .

وقد أسقط المؤلف فى تصديره للطبعة الرابعة من الجزء الأول من حسابه الجزء الخاص بالفلسفة الهللينستية ، وأعتبر أنه قد قد أصدر الجزء الثانى من هذه السلسة بصدور كتابه عن « أرسطو والمدارس المتأخرة » ، ثم قال

بالهامش أنه لم يصدر بعد الجزء الثالث والخاص بالفلسفة المسيحية ، وأنه قد أصدر الجزء الرابع عن علم الكلام والتصوف الإسلامى ، والجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية ، والجزء السادس عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة(٧١) .

لكن د. أبو ريان عاد وجمع ما كتبه فى الفلسفة الإسلامية فى جزء واحد بعنوان « تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام » كما كتب جزءا عن الفلسفة الحديثة فقط .

ويتضح من كل ذلك ، أن محاولته قد تبلورت على النحو التالى ، فهو قد أرخ للفلسفة اليونانية فى جزئين الأول عن الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ، والثانى عن أرسطوا والمدارس المتأخرة ، ولم يفرد جزءاً للفلسفة الهللينستية ومدرسة الأسكندرية كما وعد . ثم أصدر جزءاً أشتمل على تأريخه للفلسفة الإسلامية فيما عدا التصوف الإسلامى » أما الجزء الأخير ، فقد خصصه للتأريخ للفلسفة الحديثة .

أما المنهج الذى أتبعه المؤلف فى تأريخه ، فهو يمزج فيه كما يقول بين منهجين معروفين لدراسة تاريخ الفلسفة : (أ) منهج دراسة تاريخ الفلسفة من خلال التوقف أمام مشكلاتها الكبرى والنظر فى محاولات الفلاسفة عبر العصور لحلها .

(ب) منهج الدراسة التاريخية الذى يتتبع تطور الفكر الفلسفى تاريخيا من خلال النظر فى النتاج الفلسفى للفلاسفة أنفسهم مع دراسة العوامل المؤثرة فى إنتاج الفليلسوف وصلاته بعصره وأستفادته من السابقين عليه وتأثيره فى اللاحقين له »

ولقد مزج المؤلف بين المنهجين ليتجنب عيوب إستخدام أيهما على حدة فيما يبدو . وإن كان من الواضح أنه يميل فى دراسته إلى المنهج الثانى . فهو

يكن معبرا عن ذلك « أنه مهما يكن من شىء فإن الدراسة التاريخية للفلسفة هى الأسلوب المبسط والمفصل فى الدراسات الفلسفية[٧٢]» .

عرض الكتاب :

(أ) تاريخ الفكر الفلسفى (جـ١) « من طاليس إلى أفلاطون » :

يبدأ المؤلف عرض تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان بباب عنوانه « ظهور الفكر الفلسفى » يتحدث فيه عن الفلسفة السابقة على سقراط ، فيخصص الفصل الأول للمدرسة الملطية ونشأة العلم الطبيعى حيث يعرض فيه لآراء طاليس ثم لآراء أنكسمندريس ثانى فلاسفة هذه المدرسة ثم لآراء أنكسيمانس أخرهم .

وخصص الفصل الثانى للحديث عن الفيثاغورية ونشأة العلم الرياضى فيوضح بداية أهمية الفيثاغورية فيعتبرها « فلسفة كونية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن[٧٣] » . ثم يتحدث عن مصادر دراسة الفيثاغورية وعن حياة فيثاغورث وتعاليمه فيعرض لعقيدة التناسخ ولآراء فيثاغورس العلمية .

أما الفصل الثالث فخصصه لعرض « المدرسة الإيلية وهيراقليطس » أو ما أسماه بنشأة ما بعد الطبيعة وقد يبدو أن هذا الجمع بين هيراقليطس » أو ما أسماه بنشأة ما بعد الطبيعة . وقد يبدو أن هذا الجمع بين هيراقيطس والمدرسة الإيلية غريبا خاصة وأننا لا نجد مثيلا له فى مؤلفات تاريخ الفلسفة ، إلا أن المؤلف يبرر ذلك بقوله أن أسس مدرسة بارمنيدس تتضح إذا مارجعنا إلى فلسفة كل من اكسانوفان وهيراقليطس[٧٤] .

لكن هذا التبرير فى اعتقادى غير كاف ، إذن أن رد أفكار بارمنيدس لاكسانوفان الذى تتلمذ على يديه أمر مفهوم وواضح ، أما ردها إلى أفكار هيراقليطس فأمر مستغرب حقا خاصة وأن المؤلف نفسه يدرك ذلك حينما يقول إن فلسفة بارمنيدس « كانت رد فعل معارض لموقف هيراقليطس فى التغير الدائم[٧٥] » .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكيف يمكن الجمع بينهما فى فصل واحد ! . إن هيراقليطس يؤرخ له الكثيرون[٧٦] على أنه أحد الطبيعيين الأوائل ، وإن كنت أميل إلى أعتباره فيلسوفا متفردا فى هذه الفترة لأنه لم يكن ملطيا ، كما أن النار التى أتعبرها أصل العالم ليست النار المادية المحسوسة فقط[٧٧] ، وربما يكون ذلك لتأثره بأراء فيثاغورس الذى كان يسبقه تاريخيا .

على أى حال ، لقد بدأ المؤلف هذا الفصل بعرض حياة وفلسفة هيراقليطس ثم عرض للإيليين بدءاً من أكسانوفا رغم أن بعض المؤرخين يفضلون أيضا عدم أقحام أكسانوفان فى زمرة الإيليين[٧٨] ، لأنه لم يكن أيليا ، بل ولد كما يورد المؤلف نفسه فى كولوفون من أعمال أيونيه[٧٩] ، كما أنه كان شاعرا متجولا لم يستقر فى مكان حتى يؤسس مدرسة ، وإن كان هذا لا ينفى أن بارمنيدس ربما تتلمذ على يديه لفترة من الوقت .

وقد عرض المؤلف بعد ذلك لبارمنيدس وعاد إلى القول بأنه « يعد المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة[٨٠] » ثم عرض لزينون الإيلى تلميذ بارمنيدس ولحجه فى الدفاع عن آراء الإيلية ، ثم عرض لمليسوس ثالث فلاسفة هذه المدرسة .

أما الفصل الرابع فقد خصصه المؤلف لعرض مذاهب الكثرة الطبيعية فى القرن الخامس ، فعرض لآراء أنبادوقليس وأنكساغوراس ، ثم توقف أمام المدرسة الذرية « لوقيبوس وديمقريطس » .

أما الباب الثانى ، فقد خصص لعرض فلسفات السفسطايئين وسقراط ، ففى الفصل الأول عرض لآراء السوفسطائيين بروتاجوراس وبروريكوس وجورجياس ومدرسته وكاليكليس وكريتاس . وفى الفصل الثانى عرض لسقراط « محاكمته ومنهجه ومذهبه » . وفى الفصل الثالث عرض للمدارس السقراطية الصغرى « الميجارية – الكلبية – القورينائية » .

أما الباب الثالث فقد عرض فيه المؤلف تحت صوان « الفلسفة السقراطية » لفلسفة أفلاطون ومدرسته . وبالطبع فإن هذا العنوان يثير تساؤلات عديدة ، فهل هو يعتبر فلسفة أفلاطون هى نفسها فلسفة سقراط ولم يكن أفلاطون إلا كاتبا لها ؟! ، أم يعتبرها وهذا هو الأصوب امتداداً أو تطويراً لها ؟! . لم يهتم المؤلف بتفسير هذا العنوان ولا بالإجابة عن هذه التساؤلات .

فقد بدأ هذا الباب مباشرة بفصل عن منزلة أفلاطون فى عصره وعرض لحياته ومصنفاته وأسلوبه ومنهجه . ثم عرض فى الفصل الثانى لنظرية المعرفة ومعنى العلم لدى أفلاطون . وفى الفصل الثالث عرض لآرائه حول وجود النفس ومصيرها ، وفى الرابع أستعرض العالم الحسى أو تكوين العالم الطبيعى ،وفى الخامس عرض لتصور أفلاطون للعالم المعقول من خلال عرض تطور نظرية المثل من خلال محاورات أقراطيلوس وفيدون والجمهورية وبارمنيدس والسفسطائى وفيليبوس .

وقد خصص الفصل السادس لعرض أراء أفلاطون الشفوية وخصص السابع لآرائه الأخلاقية . أما الثامن فقد خصصه لعرض الآراء السياسية . وفى خاتمة هذا الباب عرض للاكاديمية بعد أفلاطون حيث أستعرض أراء اسبوسيبوس واكسانوقراط وغيرهما .

ملاحظات :

١ – لقد ميز المؤلف فى بداية هذا الجزء بين معنيين للفلسفة أشتق أولهما من الفلسفة اليونانية نفسها ، حيث يقول فى هذا التميز « يجب أن نفرق بين الفلسفة اليونانية التى هى أسلوب خاص من الفكر يخضع لقواعد المنطق ، وبين النظريات الفلسفية التى تتناول جوانب مختلفة من الوجود وتعرضها عرضا دون محاولة للبرهنة عليها أو أدماجها فى نظام عقلى محكم يخضع للضرورة العقلية[٨١] » .

وقد أختار مؤلفنا أطلاق لفظر الفلسفة على المعنى الأول[٨٢] . ومن ثم فقد خضع تصوره للفلسفة ولمعناها لهذا التصور اليونانى منذ البداية . وعليه فقد تابع من يؤكدون المعجزة اليونانية لنشأة الفلسفة وقد دافع عن موقفه هذا وعن اختياره لهذا المعنى لللسفة بحجة قال فيها « أنه لا يمكن أن يقال إن لكل شعب نتاجا فلسفيا خاصا به حتى ولو كان متحضرا » إذ أنه يعتبر منذ البداية « أن الفكر الفلسفى ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية لها أصولها وتطوراتها حتى عصرنا هذا[٨٤] » .

ومن هـذا المنطلق فهو ينـفى وجود فلسفـة لـدى الحضارات الشـرقيـة ، « فمهما قيل عن وجود نظرات فلسفية عند الهنود والصينيين فإنهما نظرات مشوبة بطابعين هما الطابع الصوفى والطابع الأخلاقى ، فلم يكن للفلسفة الهندية وجود مستقل عن الدين ، وما قيل عن الهنود والصينيين ينطبق على الفكر المصرى القديم رغم أن بعض فلاسفة اليونان قد زاروا مصر وتلقوا العلم فى معاهدها[٨٥] » .

ورغم أنه لا ينفى « أن الفكر الشرقى قد تسرب إلى المحيط العقلى اليونانى » إلا أنه يرى « أن هذه العناصر الشرقية ما لبثت أن أمتزجت بالفكر اليونانى[٨٦] » .

والغريب أنه يتراجع بعد ذلك مباشرة ليقول أن « الثابت على أى حال أن نشأة الفلسفة عند اليونان جاءت نتيجة لتطور داخلى فى الحياة العقلية عندهم ، فقد تناولوا بالنقد الحر المحايد نظمهم الدينية التى كانت تتمثل فى مجموعة من الأساطير الخرافية هى فى معظمها من نسج الخيال وتعرضوا أيضا لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السياسية وأحلوا محلها نظما محكمة لا تخضع إلا لدواعى المنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام[٨٧] » .

ويبدوا مما سبق مدى التناقض فيما يراه د. أبو ريان حول العلاقة بين الشرق واليونان ، فبعد أن يعترف بالأثر الشرقى فى اليونان يعود فينكره ليظل على تسليمه الأول بالمعنى اليونانى للفلسفة وليفرضه على كل تأريخه للفلسفة ، ولينكر بالتالى أى دور للحضارات الأخرى فى الفكر الفلسفى أستناداً إلى حجة غريبة هى أن فلسفة الحضارات الأخرى قد شابها الطابع الصوفى والطابع الأخلاقى !! . وغرابة هذه الحجة تبدو حينما نتساءل : ألم يؤرخ المؤلف نفسه للفكر الفلسفى الإسلامى بما فيه من علم كلام وتصوف وفلسفة ؟! ألم يعدنا بأنه سيؤرخ للفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ؟! أليست هذه فلسفات مشوبة بطابع دينى وأخلاقى !! . ثم كيف عزل الفلسفة كنتاج عقلى عن أى مظهر حضارى أخر سواء كان الدين أو الاخلاق السائدة فى أى عصر من عصورها ؟! . أيمكن مثلا أن نتجاهل تلك العناصر الصوفية والاخلاقية فى تيارات عديدة فى الفلسفة اليونانية نفسها مثل الفيثاغورية والإيلية والافلاطونية ؟! .

٢ - لقد أنهى المؤلف هذا الجزء بملحق نشر فيه الترجمة الإنجليزية لبعض فصول من المقالة الأولى من كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، وقال أنه أوردها لاهميتها بأعتبارها المصدر الأول للفلاسفة السابقين على سقراط ، وكذلك بالنسبة لآراء أفلاطون ونقد أرسطو لنظرية المثل[٨٨] . وقد كنا نتمنى

بالطبع لو أن د. أبو ريان قد ترجم هذه الفصول إلى العربية لتتم الفائدة منها خاصة وأن الترجمة الإنجليزية موجودة فى متناول الباحثين ، كما أنه ليس بمقدور القارئ العادى لكتاب فى تاريخ الفلسفة أن يطلع على الترجمة الإنجليزية .

٣ - لقد قدم المؤلف فى نهاية الكتاب فهرسا للاعلام وثبتا بأهم المراجع مع تحليل لمضمون بعضها وهذا مما يشكر عليه ونتمنى وجوده فى أى كتاب لتسهيل مهمة القارئ والباحث .

(ب) تاريخ الفكر الفلسفى (جـ٢) : « أرسطو والمدارس المتأخرة » .

عرض الكتاب :

يواصل المؤلف فى هذا الجزء عرضه لتاريخ الفلسفة اليونانية ، حيث يبدأ هذا الجزء بالباب الرابع الذى خصصه لعرض فلسفة أرسطو ومدرسته فيتحدث فى الفصل الأول عن حياة أرسطو بأقتضاب ، ثم فى الفصل الثانى عن مؤلفاته مميزاً فيها بين مؤلفات الشباب التى ألفها فى الدور الأكاديمى من حياته فيما بين عامى ٣٦٧ ، ٣٤٧ ق . م ، ومؤلفات دور الأنتقال فيما بين عامى ٣٤٧ ، ٣٣٥ ق . م ، ومؤلفات الدور الأخير دور النضوج فيما بين عامى ٣٣٥ ، ٣٢٢ ق . م . وقسم هذه المؤلفات إلى ست مجموعات كما هو الحال فى التصنيف الشائع لمؤلفات أرسطو . لكنه أضاف مجموعة سابعة خصصها للكتب المنحولة التى نسبت إلى أرسطو وأثبت النقد التاريخى أنها ليست صحيحة النسبة إليه مثل كتاب المسائل » وكتاب « فيضان النيل » وكتاب « أثولوجيا أرسطو طاليس » وكتاب « التفاحة » ، وكتاب « الأيضاح فى الخير المحض أو كتاب العلل » .

ثم يخصص المؤلف الفصل الثالث للحديث عن « أصول المشكلة الفلسفية

عند أرسطو » حيث يعرض خطوط الأزمنة التى أنتهى إليها الفكر اليونانى بعد النقد الهادم الذى وجهه السوفسطائيون إلى العلم والمعرفة ومحاولة سقراط الخروج من هذه الأزمة ، وكذلك محاولة أفلاطون صاحب الفلسفة التصورية التى تقيم المعرفة على إرجاع الجزئى إلى الكلى والأستناد إلى الكل أى إلى المثال . لكن أفلاطون وأتباعه قد أحسوا بالصعوبات التى تواجه هذا المذهب ، وأتضح لهم أنه من الضرورى أولا وقبل الصعود إلى المثل أن نوضح بدقة كيف يرتبط الجزئى بالكلى أى المحسوس بالمثال أو بمعنى أخر : كيف يمكن إيجاد الصلة بين البسيط والمركب .. وقد كان على أرسطو تلميذ أفلاطون أن يحدد موقفه الخاص إزاء هذه المشكلات(٨٩) .

ويبدأ مؤرخنا فى الفصل الرابع فى عرض جوانب الفلسفة الأرسطية مبتدئا فى هذا الفصل بعرض مشكلة المنطق بعرض مضامين مؤلفات أرسطو المنطقية . وفى الفصل الخامس يعرض للفلسفة الطبيعية عنده متحدثا عن موضوعها ثم عن أنتقاداته لمذاهب الإيليين والطبيعيين الأوائل والمتأخرين ثم لمذهبه فى القوة والفعل والعلل الطبيعية ثم عرض لتصور أرسطوا للحركة والمكان والخلاء والزمان والتغير والكون والفساد .

أما الفصل السادس فقد خصصه لعرض نظرية النفس ، وقد عرضها من خلال تلخيص لكتاب النفس ، ثم فى الفصل السابع عرض لما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى مبتدئا بتوضيح مركزها بين العلوم وموضوعاتها ثم نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية ، ثم عرض لنظريات أرسطو الميتافيزيقية فى الوجود والقوة والفعل ولمذهبه فى الألوهية .

أما فى الفصل الثامن فقد عرض للاخلاق معتمدا على كتاب « الاخلاق

النيقوماخية » لأرسطو ، أما فى الفصل التاسع ، فقد عرض للسياسة لديه من خلال كتاب « السياسة » أيضا .

وقد توقف فى الفصل العاشر عند المدرسة الارسطية فيما أسماه « خاتمة الباب الرابع » حيث عرض لمذهب أرسطو بالإجمال ثم للمدرسة المشائية مبتدئا بتيوفراسطس ثم أوديموس الرودسى ثم أرستوكسنيوس الطارنتى وديكارخوس المسينى وديمتريوس الفاليرونى وأخيرا ستراتو الأمبساكوسى وليقو وكريتولاوس .

وقد أنتقل بنا المؤلف فى الباب الخامس إلى عرض الفلسفة الهللينستية مبتدئا بتمهيد عرض فيه لطابع الفلسفة الهللينستية . أما الفصل الأول فقد خصصه لعرض الأبيقورية مبتدئا بحياة أبيقور مؤسسها ثم عرض للمنطق أو العلم القانوى ثم للفلسفة الطبيعية عند الأبيقوريين والنفس ومصيرها ، والآلهة ثم عرض للاخلاق لديهم .

أما الفصل الثانى فقد خصصه للرواقية فتحدث بسرعة عن تميزها وعن أعلامها ثم عن المذهب الرواقى وأقسامه ثم عرض للمنطق الرواقى ونظرية المعرفة ثم لفلسفته الطبيعية ثم لآرائهم الأخلاقية .

أما الفصل الثالث فقد عرض فيه لمدارس الشكاك التى تمثلت فى أربعة مواقف كما قال هى : مدرسة الشك الأولى عند بيرون وأتباعه ، ثم شكاك الأكاديمية أصحاب مذهب الإحتمال ، ثم الشكاك الجدليون ويعد موقفهم إستمرار لموقف بيرون ثم الشكاك التجريبيون وكان معظمهم من الأطباء(٩٠) – وقد فصل الحديث فى هذا الفصل عن هذه المدارس وحجج كل منها .

أما الفصل الرابع فقد عرض فيه تحت عنوان « العلم والفلسفة فى العصر

الرومانى » للحركة العلمية خاصة فى الأسكندرية وتحدث عن النزعة التلفيقية وعن فيلون السكندرى والثقافة اليهودية . ثم أستكمل الحديث فى الفصل الخامس عن الفلسفة فى العصر الرومانى فتحدث عن أفلوطين والأفلاطونية المحدثة مبتدئا بالحديث عن حياة أفلوطين وكتابة التاسوعات ثم عن أسس مذهب الصدور عنده وعن الواحد والكثرة وعن منهجه الجدلى وأرتباطه بميتافيزيقاه وتصوفه . ثم تحدث عن نهاية الفلسفة الهللينستية ،وعن المدرسة الأفلاطونية المحدثة فى عهدها الأخير عند فورفوريوس ويامبليخوس وثيودورس الأسينى ثم عن أبروقلس ويختتم هذا الفصل بالحديث عن مدرسة الأسكندرية كأحدى مدارس الأفلاطونية المحدثة .

ويقدم المؤلف فى نهاية هذا الجزء بعض النصوص المختارة من تاسوعات أفلوطين مترجمة إلى العربية وقد أشار بالهامش إلى أنها من ترجمة يوسف كرم . ثم بعض النصوص المختارة من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بترجمتها الأنجليزية لروس . ثم قدم فهرسا للاعلام وثبتا بأهم المراجع .

ملاحظات :

١ – تميز هذا الجزء بشكل عام بمحاولة عام بمحاولة المؤلف الإستناد على النص أستنادا مباشرا خاصة فيما كتبه من فصول عن الطبيعة والنفس والميتافيزيقا والاخلاق والسياسة عند أرسطو ، وقد أشار هو نفسه إلى ذلك فى تقديمه للطبعة الثانية لهذا الجزء(٩١) . وقد حرص على أن لا يخرج فى عرضه المستند إلى هذه النصوص عن حدود الفهم المباشر والتفسير القريب لها .

٢ – أشار المؤلف فى التمهيد الذى كتبه لهذا الجزء إلى الصلة الوثيقة بين المذهب السقراطى ومذهب كل من أفلاطون وأرسطو وكيف أن هذه المذاهب

الثلاثة إنما تصدر عن تيار فكرى واحد رغم الأختلافات الظاهرة بينها . وهو هنا يحاول فى أعتقادى تبرير عرضه لأفلاطون فى الباب الثالث من الجزء الأول تحت عنوان « الفلسفة السقراطية » ولكن هذا التبرير جاء متأخرا وغير مقنع ، فليس معنى « أن المشاكل الفلسفية التى بدأ سقراط معالجتها هى نفسها التى أستأنف أفلاطون مسيرته الفلسفية من نقطة أنتهاء سقراط فيها[92] » ، أن أفلاطون يعد سقراطيا ، وكذلك ليس معنى أن أرسطو قد « إنكب على المشكلات الافلاطونية يعاود فيها الفكر والتأمل ويدقق النظر فى ثناياها حتى أنتهى به المطاف إلى موقفه[92] » أن إسطو يعد سقراطيا أو أفلاطونيا .

فالاتصال الفكرى بين هؤلاء الفلاسفة الثلاثة الكبار جاء نتيجة تتلمذ اللاحق منهم على السابق ، كما جاء كنتيجة لأنهم كانوا يشكلون معا رد فعل لما أحدثه السوفسطائيون من زلزال فكرى فى أثينا حاول كل منهم تهدئته والقضاء عليه ، فكانت فلسفاتهم التصورية التى تختلف فيما بينها أختلافا واضحا ، بحيث أن الخطوط الفاصلة بين مذاهبهم لا تسمح بأعتبارهم ينتمون لتيار فلسفى واحد ، فأين سقراط الباحث عن معنى الفضيلة من أفلاطون صاحب نظرية المثل المفارقة ، من أرسطو الذى حاول التوفيق بين الواقع والمثال على أساس من نظريته فى التميز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل أو المادة والصورة ؟! .

(ج) تاريخ الفكر الفلسفى فى الأسلام :

أستقر مؤرخنا على يكون هذا الكتاب فى طبعته الرابعة تلك هو الصورة التأريخية العامة الواجبة للفكر الفلسفى الأسلامى منذ نشأته إلى نهاياته

القريبة فيما عدا التصوف الإسلامى الذى تكتمل به موضوعات الدراسة فى هذا المجال(٩٤) . وللدكتورر أبوريان كتابات كثيرة فى ميدان التصوف بالفعل وأن لم يتضمن أى منها تأريخا للحركة الصوفية فى الفكر الإسلامى ، وربما تشتمل الطبعات التالية لهذا الكتاب على هذا التأريخ .

عرض الكتاب :

لقد قسم المؤلف كتابه هذا إلى قسمين ، أشتمل القسم الأول منها على عشرة فصول بدأها بفصل أشتمل على مقدمات عامة ضرورية للفلسفة الإسلامية حيث تحدث فيه عن مشكلتها والآراء المختلفة حولها ، وخصص الفصل الثانى لدراسة الحياة العقلية عند العرب قبيل ظهور الإسلام . ودرس فى الفصل الثالث الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام . وفى الفصل الرابع عرض للحياة العقلية فى العصر العباسى ، أتبعه بدراسة عن حركة الترجمة والنقل فى العصرين الأموى والعباسى فى الفصل الخامس .

وقد بدأ فى الفصل السادس دراسة الفرق الإسلامية وعلم الكلام وقدم فى هذا الفصل دراسة عن مشكلة الإمامة خاصة عند الفرق الشيعية ، ثم عاد فى الفصل السابع ليعيد النظر فى علم الكلام عموما ومناهج المتكلمين . وبالطبع فإنه يبدو هنا بعض الخلل فى الترتيب المنطقى لهذين الفصليين إذ كان من الأفضل أن يكون الفصل السابع قبل السادس أو يدمجا فى فصل واحد ، وتطرح مشكلة الإمامة عند الشيعة فى فصل مستقل .

على أى حال لقد بدأ المؤلف فى الفصل الثامن التأريخ لعلم الكلام عبر ثلاثة أدوار ، ففى الفصل الثامن درس الدور الأول بدراسة الفرق فى عصر أمية كالجبرية والقدرية والمشبهة . وفى الفصل التاسع درس الدور الثانى حيث أرخ

للمعتزلة وطبقاتهم وأهم أعلامهم كالنظام وبشر بن المعتمر ومعمر بن عباد السلمى وتمامه بن أشرس النميرى وأبوا على الجبائى وقد خصص الفصل العاشر لدراسة الدور الثالث حيث تحدث عن الاشاعرة عموما وخاصة الأشعرى وكان حديثه عنهم مقتضبا .

أما القسم الثانى فقد خصصه لدراسة الفلسفة الإسلامية عبر ثمانية فصول ، بحيث خصص لكل فيلسوف من الفلاسفة الكبار فصلا مستقلا ، فتحدث عن الكندى وفلسفته فى الفصل الحادى عشر ، وتحدث فى الثانى عشر عن الفاربى وفلسفته ، والثالث عشر للحديث عن أبن سينا وفلسفته ، والرابع عشر خصصه للحديث عن الغزالى وفلسفته والخامس عشر خصصه لأبى البركات البغدادى وفلسفته ،ولعل هذا الفصل يمثل تفردا بالنسبة لدراسة البغدادى ضمن فلاسفة الإسلام .. فقد كان أول فصل خصص لدراسته فى كتاب يؤرخ للفلسفة الإسلامية على حد علمى ، أما الفصل السادس عشر فقد خصصه لعرض فلسفة السهروردى الاشراقى ومذهبه ، وواضح هنا أن المؤلف يحشر السهروردى ضمن الفلاسفة فى حين أنه حين أنه من المعروف عنه أنه من أئمة التصوف الفلسفى وليس من بين الفلاسفة العقليين إلا أن المؤلف وجهة نظر مؤداها أنه يعتبره امتداداً لتطور مذهب بن سينا حيث أدى هذا التطور إلى « ظهور مرحلة جديدة فى الفكر الإسلامى هى المرحلة الإشراقية التى تزعمها شهاب الدين السهروردى المقتول[٩٥] » . وقد اكتفى المولف هنا بخمسة صفحات عن هذه الفلسفة الإشراقية وأحالنا إلى دراسته عن أصول الفلسفية الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى المقتول ونشرته النقدية لكتابى السهروردى « هياكل النور » و« اللمحات » .

ولقد خصص المؤلف الفصلين الأخيرين لدراسة الحركة الفلسفية في المغرب العربي، حيث درس في الفصل السابع عشر ابن مسرة وابن حزم وابن باجة وابن طفيل ، وخصص الفصل الثامن عشر لدراسة ابن رشد وفلسفته.

ملاحظات:

١ – لقد تميز هذا الجزء بوضوح رؤية مؤرخنا الفكرية لأول مرة في تأريخه للفلسفة بعد أن تابع في الجزئين اللتبهما عن الفلسفة اليونانية المؤرخين الغربيين بصورة تامة.

وتظهر شخصيته الفكرية في اطار مناقشته للآراء المختلفة حول الفلسفة الإسلامية حيث يرد علي دعاة العنصرية المنكرين الفلسفة الإسلامية، والذين يعتبرون إن فلاسفة الإسلام مجرد نقله للتراث الفلسفي اليوناني مستندين في ذلك علي نظرية عنصرية تميز بين الجنس السامي والجنس الأري.

فقد أوضح د.أبو ريان في رده علي تلك الدعاوي أن علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان هذه الدعوي العنصرية وامكان.وجود جنس نقي ذي خصائص ثابتة عبر التاريخ(٩٦). وقد أضاف قائلا «إن الواقع يقول إن حضارة من يسمون بالآريين,قد أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأنساب، ثم أن الأصل فى هذا التصنيف الجنسي يرجع إلي أبحاث علماء اللغات فكيف يمكن أن نطبق التصنيف اللغوي علي السلالات والأجناس وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة؟ ثم أنه إذا كانت دعوي العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على توع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامى وحده ، ويغفل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضا ساميون؟ وليس أدل علي تهافت دعواهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر العربي وحده بل لقد أسهم في أنتاجها أفراد من شعوب أخري عربية أي غير سامية مثل الفرس والروم .والخرسانيين

وغيرهم، وهذا ما يوقعهم في تناقض ظاهر[٩٧]».

وقد أنهي رده هذا مؤكدا «أن الموقف الذي أتخذه أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد في مواجهة النقد العلمي الجاد[٩٨]» و «أن إنكار الأصالة الفلسفية علي المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من أنتاج فلسفي يتميز بطابع فريد[٩٩]» إذ «أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديرة بأن تسمي فلسفة إسلامية أسهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان[١٠٠]».

٢- يلاحظ علي هذا الجزء بعض الخلل في العرض، حيث لا يوجد التوازن المطلوب في التأريخ؛ فالجزء الذي تحدث فيه عن الفرق الكلامية لم يشهد عرضا مفصلا لأراء الأشاغرة رغم كونهم فرقة رئيسية من الفرق الكلامية؛ إذ لم يتحدث عنهم إلا حديثا مقتضبا جدا أكتفي فيه بالتعقيب علي أفكارهم، ولم يستغرق حديثه عنهم سوي حوالي عشرين صفحة فقط.

كما أن الجزء الذي تحدث عن الفلاسفة لم يخلو من مواطن قصور عديدة؛ فهو قد تحدث مثلا عن أبن مسرة وأبن حزم بأعتبارهما من الفلاسفة وإن كان تبرير ذلك أنه تحدث عنهما في أطار حديثه العام عن «الحركة الفلسفية في المغرب العربي»، أضف إلي ذلك أنه تحدث في نفس الفصل عن أبن باجه وأبن طفيل رغم أن كلا منهما كان يحتاج إلي تخصيص فصل مستقل أسوة بما فعل المؤلف مع فلاسفة أخرين مثل البغدادي والكندي وغيرهما.

أضف إلي ذلك أيضا، أنه حشر السهروردي ضمن الفلاسفة وحاول تبرير ذلك، وعلي فرض أنه يمكن قبول هذا التبرير، فإنه لا يجوز أن يتحدث عنه بعد ذلك حوالي خمس صفحات فقط ويحيلنا إلي كتب أخري له ، فطالما أن المؤلف هنا قصد إلي التأريخ ، فقد كان الأجدر به أن يعرض لنا جوانب فلسفة السهروردي كاملة ويحيلنا في التفاصيل الدقيقة إلي أي مراجع يراها

ضرورية.

(د) تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة الحديثة:

لا يزال مؤرخنا في بداية هذا الجزء مصرا علي إستكمال مشروعه التأريخي الشامل، فهو يقول في تصديره له بأن هذا هو الجزء السادس من مجموعة الأجزاء التي تستعرض تاريخ الفكر الفلسفي العام؛ حيث صدر الجزآن الأول والثاني منهما، أما الجزء الثالث الذي يكتمل به تاريخ الفلسفة اليونانية فهو في سبيله إلي الظهور وسيليه الجزء الرابع عن الفلسفة المسيحية، أما الجزء الخامس فقد صدر عن الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها.

وعلي أي حال، فقد عرضنا للأجزاء التي أصدرها فعلا، وها نحن نعرض لأخرها.

عرض الكتاب:

أورد د.أبو ريان في مقدمة هذا الجزء خطته بالنسبة لدراسة الفلسفة الحديثة، ولقد وضع هذه الخطة في ضوء ثلاثة شروط هامه هي أولا: دراسة العلاقة المنطقية بين مذهب الفيلسوف والمذاهب السابقة عليه واللاحقة له. ثانيا:أعتبار الفيلسوف ممثلا لعصره ومترجما عن التيارات العلميه والدينية والأخلاقية والاقتصادية في العصر الذي يعيش فيه وفي البيئه التي يترعرع فيها. ثالثا: الإهتمام بدراسة حياة الفيلسوف الخاصة وشخصيته(١٠١).ولا شك أن هذه الشروط هامة لدراسة أي فيلسوف في أي عصر وليس في العصر الحديث وحده كما حدد مؤرخنا .

ولقد حدد بعد ذلك المراحل الرئيسية لتطور الفكر الفلسفي في العصر الحديث، بعد أن ساق المعوقات التي تحول دون تحديد دقيق لبداية الفلسفة الحديثة، حددها بمراحل ثلاثة:

الأولي: تبدأ من سنة ١٤٥٣م وتسمي بعصر النهضة وتنقسم هذه المرحلة إلي فترتين:الأولي وتسمي الفترة الإنسانية وتبدأ من سنة ١٤٥٣م وتستمر إلي سنة ١٦٠٠م أي إلي تاريخ وفاة جيوردانو برونو وقد تركزت زعامة الحركة الفلسفية في هذه الفترة في إيطاليا حيث توجد النصوص اللاتينية واليونانية التي كانت محورا للتفلسف خلال هذا الشطر الأول من هذا العصر. هذا بالإضافة إلي ما كان قد تجمع في هذه المنطقة خلال هذه الفترة من رصيد علمي حديث متواضع أسهم فيه الرعيل الأول من علماء أيطاليا بنصيب وافر .

أما الفترة الثانية فتستمر من سنة ١٦٠٠م إلي سنة ١٦٩٠م، وهذا العصر هو العصر المزدهر الذي ذاعت فيه فلسفة كل من فرنسيس بيكون وتوماس هوبز في إنجلترا ثم فلسفة ديكارت وأسبينوزا في القارة(١٠٢).

أما المرحلة الثانية: فهي مرحلة عصر الإنارة وتبدأ في نظر مؤرخنا بنشر كتاب جون لوك «مقال في العقل الإنساني» عام – ١٦٩٠م، ونجد من كبار المفكرين في هذه الفترة غير لوك في إنجلترا، روسو وفولتير في فرنسا وكان أنتاج هؤلاء الفلاسفة ذا تأثير بالغ في العالم الغربي ويعد هذا الإنتاج أحد الأسباب الفكرية لقيام الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م. وقد ارتأي بعض المؤرخين أن هذه المرحلة الثانية من مراحل الفلسفة الحديثة تنتهي سنة ١٧٨١م أي حينما بدأت حركة فكرية جديدة في ألمانيا وهي الحركة الرومانطيقية، ولكن الواقع أنه لا يمكننا أن نضع تاريخا معينا لأنتهاء هذه المرحلة الثانية لأن عصر الإنارة يمتد خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وذلك عند مفكرين من أمثال جيرمي بنتام وجون أستيوارت مل وأوجست كونت في القرن التاسع عشر ثم وليم جيمس وجون ديوي وجورج سنتيانا وبرتراند سل في القرن العشرين(١٠٣).

أما المرحلة الثالثة: وهي المرحلة المثالية، فيؤرخ لها أبتداء من ظهور كتاب

كانط KANT «نقد العقل الخالص» سنة ١٧٨١م، وتنتهي هذه المرحلة بوفاة هيجل عام ١٨٣١م. وقد ظهرت في هذه المرحلة أصالة الفكر الألماني وعمقه. وقد أستمر تأثير هذه النزعة المثالية في الفلسفة حتي نهاية القرن التاسع عشر وظل تأثيرها واضحا عند بعض فلاسفة القرن العشرين ولا سيما في أنجلترا عند برادلي مثلا وفي أيطاليا عند بندتو كروتشي ومدرسته .

وقد أتفق مؤرخو الفلسفة علي تسمية الفترة التي تلت وفاة هيجل بمرحلة الفلسفة المعاصرة[١٠٤]. ونجد في هذه الفترة شونبهاور وأوجست كونت وجون إستيورات مل وهربرت سبنسر ونيتشه ورويس ووليم جيمس وسنتيانا وبرجسون وصمويل الكسندر وهوسرل وكيركجارد وهيدجر وسارتر وجبريل مارسيل وميرلوبونتي ورسل وجرين ومور وبرادلي وبوزانكيت وكروتشي واير وبوبر وويزدم..الخ[١٠٥].

ولقد بدأ د.أبو ريان بعد ذلك إستعراض هذه المراحل في ثنايا كتابه؛ ففي الباب الأول عرض للمرحلة الأولي تحت عنوان «التيارات الفلسفية في عصر النهضة»، وفي الفصل الأول من هذا الباب عرض لنشأة الفلسفة الحديثة موضحا عوامل أضمحلال الفلسفة المدرسية وكيف أدت هذه العوامل إلي ظهور المذهب الإنساني، ثم عرض للإتجاهات الفلسفية خلال هذه الفترة الإنسانية مبتدئا بمذهب نيقولا دي كوسا الأفلاطوني ثم لمذهب جيوردانو برونو فيما لا يتجاوز الثمان صفحات.

أما الفصل الثاني فقد خصصه لعرض فلسفة فرنسيس بيكون موضحا ظروف عصره وحياته ومؤلفاته ثم تصنيف العلوم لديه ثم توقف عند المنطق الجديد فعرض أولا للجزء السلبي من هذا المنطق الجديد «أصنام القبيلة - أصنام الكهف - أصنام السوق وأصنام المسرح»، وثانيا للجانب الإيجابي من المنهج «جدول حضور الظاهرة - جدول الغياب - جدول الدرجات».

أما الفصل الثالث فقد خصصه لعرض فلسفة توماس هوبز الذي

أعتبره خير ممثل للمدرسة الحسية الإنجليزية وأعظم الفلاسفة الذين ظهروا في الفترة ما بين بيكون وجون لوك، وقد عرض في البداية لحياته وعصره ولمذهبه المادي معتبرا إياه أيضا أعظم الفلاسفة الماديين في العصر الحديث ثم عرض لنظريته الحسية في المعرفة.

وانتقل في الفصل الرابع إلي عرض فلسفة ديكارت بدءا من حياته ومؤلفاته ثم عرض لتعريفه للفلسفة وموضوعها والغاية منها ثم لأقسام الفلسفة وفروعها ثم لشروط التفلسف الصحيح. وتوقف بعد ذلك عند المنهج الديكارتي فعرض للحدس والأستنباط كفعلين هامين بعد الشك ثم عرض لقواعد المنهج الديكارتي«قاعدة الجلاء والوضوح - التحليل - التركيب - التحقيق». وتوقف مع الشك الديكارتي المنهجي والكوجيتو فعرض بالتفصيل للأنتقال من الشك إلي اليقين ثم لأثبات وجود الله ثم أثبات وجود العالم الخارجي، ثم للجواهر الثلاثة«النفس - الله - العالم».

وبعد هذه الوقفة الطويلة مع ديكارت عرض في الفصل الخامس لفلسفة نيقولا مالبرانش بأعتباره أحد الديكارتيين وبعد أن عرض لحياته قارن بينه وبين ديكارت ثم عرض لنظريته في المعاني ثم وقف لأول مرة في هذا الجزء موقفا نقديا لينقد ويعلق علي فلسفة مالبرانش تحت عنوان «الموقف الفلسفي لمالبرانش».

وفي الباب الثاني أنتقل بناإلي عرض المرحلة الثانية من الفلسفة الحديثة تحت عنوان «المواقف الفلسفية في عصر الإنارة»، وقسمه إلي تمهيد وفصلين؛ عرض في التمهيد لملابسات عامة في عصر الإنارة، وفي الفصل الأول عرض لفلسفة جون لوك خاصة لنظريته في المعرفة والإرتباط بين الوجود والمعرفة، ثم عرض فيما يقرب من الصفحات الخمس لفلسفة لوك السياسية والتي كان ينبغي أن يفرد لها أكثر من ذلك بأعتبارها كانت الأساس الذي أنطلق منه فلاسفة التنوير«فولتير وروسو ومونتسكيو»، كما كانت أساسا لليبرالية

الديمقراطية في الفكر السياسي الغربي منذ عصر لوك وحتي الأن.

أما الفصل الثاني من هذا الباب، فقد خصصه لعرض فلسفة دافيد هيوم مبتدئا بالحديث عن حياته وآثاره الفلسفية، ثم عرض لفلسفته التجريبية من خلال عرض نظريته في المعرفة ورأيه في مسألة العلية وعلاقة المعرفة بالوجود، كما عرض لفلسفته الأخلاقية والإجتماعية وأراؤه السياسيه والدينية.

أما الباب الثالث فقد خصصه للحديث عن المرحلة الثالثة والتي يدعوها بالمرحلة المثالية وعرض في هذا الباب فقط لفلسفة كانط من خلال مؤلفاته؛ فبعد أن تحدث عن حياة كانط وشخصيته وفلسفته النقدية عموما، تحدث من خلال «نقد العقل الخالص» عن نقد المعرفة والأحكام التحليلية والأحكام التركيبية ثم عن الحساسية الصورية والتحليل الصوري والجدل الصوري ثم عن براهين وجود الله «الدليل الأنطولوجى- الدليل الكوزمولوجي- الدليل الطبيعي الأولي».

ثم تحدث من خلال «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» و «نقد العقل العملي» عن الأخلاق عند كانط قبل إعداده لفلسفته النقدية وبعد قيامها، ثم تحدث عن الأنتقال معرفة الأخلاق معرفة عقلية عامة إلي المعرفة الفلسفية لها، ثم عن الأنتقال من الفلسفة الخلقية المألوفة إلي ميتافيزيقا الأخلاق، ثم عن الأنتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلي نقد العقل الخالص العملي. وهذه النقاط الثلاث الأخيرة تمثل موضوع الفصول الثلاثة لكتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» لكانط ويعرضها المؤلف ملخصة(١٠٦). ثم يعرض لأهم أفكار كانط في «نقد العقل العملي» باعتبارها تفصيلا لما أجمله في القسم الثالث من «ميتافيزيقا الأخلاق».

أما الباب الرابع، فقد خصص لعرض المرحلة الرابعة وهي المرحلة الخاصة بالفلسفة المعاصرة. وقد قصر المؤلف هذا الباب أيضا علي فلسفة

واحد فقط من الفلاسفة المعاصرين هو هنري برجسون الذي أفرد له ما يقرب من مائة صفحة كاملة، بدأها بتمهيد ذكر في ذيله أسماء الفلاسفة المعاصرين الذين سبق أن ذكرهم في مقدمة هذا الجزء وعلق علي ذلك في الهامش قائلا أنه سيعالج موضوعات فلسفتهم في طبعة قادمة لهذا الكتاب.

وقد بدأ في عرضه لفلسفة برجسون بتمهيد حول التيارات الفلسفية المعاصرة للبرجسونية والتي مهدت لظهورها في فرنسا، ثم تحدث عن حياة برجسون ومؤلفاته، ثم عن مراحل تطور الفلسفة البرجسونية، ثم بدأ يفصل الحديث عن هذه المراحل، فتحدث في المرحلة الأولي عن «الكشف عن الزمان المطلق» من خلال كتاب «المعطيات المباشرة للشعور» فتحدث عن طبيعة حالات الشعور ثم عن حالات الشعور وطابعها الكيفي. وتحدث بعد ذلك عن مشكلة الحرية عند برجسون.

وفي المرحلة الثانية، تحدث عن إدراكنا للديمومة(حدس الديمومة) من خلال كتاب «المدخل إلي الميتافيزيقا» فعرف الحدس الأصلي عند برجسون وميز بين الحدس والتحليل، وأوضح التعارض بين الفلسفة والعلم، ثم تحدث من خلال كتاب «المادة والذاكرة» عن مشكلة الإدراك الحسي والذاكرة ونوعا الذاكرة.

وفي المرحلة الثالثة، تحدث من خلال كتاب «التطور الخالق» عن الديمومة الكونية ومراتب الحياة المختلفة ثم عن العقل والغريزة ثم عن العلم الإلهي. وأنتقل بعد ذلك إلي الحديث من خلال كتاب «منبعا الأخلاق والدين» عن الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة ثم عن الدين الساكن والدين المتحرك، وأنتهي إلي خلاصة من خمسة أسطر عن فلسفة برجسون أعتبر فيها أن البرجسونية فلسفة تحاول الكشف عن طريق الحدس عن الخاصية الأساسية للوجود الا وهي الديمومة أو الصيرورة وتري أن هذا الزمان المطلق يتمثل في تدفق مستمر لوثبة حيوية تنشأ عنها ومن خلال تطورها صور الحياة

المختلفة، ثم تتدخل هذه الوثبة في صميم حياتنا الأخلاقية والدينية فتنشأ عنها الأخلاق المفتوحة والأخلاق المغلقة ثم الدين بنوعيه: المتحرك والساكن ولكل منهما مجاله الخاص وطبيعته المتميزة(١٠٧).

ملاحظات:

١- أول ما يمكن ملاحظته علي هذا الجزء أن د.أبو ريان لم يلتزم بالتأريخ بقدر ما أنتقي بعض الفلاسفة الذين أراد أن يكتب عنهم وضمن ما كتبه عنهم هذا العمل التأريخي.

ولعل هذا التفسير الوحيد لإهماله عشرات الفلاسفة من ذوي الأهمية القصوي بالنسبة للفلسفة الحديثة؛ فأين ليبنتزوفشته وأسبنيوزا وهيجل وهم من أعمدتها، ولا يمكن أن يتصور تأريخا للفلسفة الحديثة أو حتي محاولة للتأريخ لها بدون هؤلاء الفلاسفة الكبار.

٢- لقد أمتد هذا القصور في هذا الجزء، حيث أغفل مؤرخنا تماما التأريخ لفلاسفة عصر التنوير الأصليين، وأكتفي بتقديم ما أسماه بالمواقف الفلسفية في عصر الإنارة، حيث تحدث عن فلسفة لوك وفلسفة هيوم، وإن كان لهذين الفيلسوفين أثرهما الواضح في هذا العصر وفي فلاسفته فإنه لا يمكن أعتبارهما أعمدة هذا العصر لأن أعمدته المعروفين ثلاثة هم فولتير وروسو ومونتسكيو بشهادة كل مؤرخي عصر التنوير.

٣- وعلي نفس النحو، أقتصر مؤرخنا في حديثه عما أسماه بالمرحلة المثالية علي الحديث عن فلسفة كانط، والمعروف أن أهم ما تشتهر به هو أنها «الفلسفة النقدية»، بينما الفلسفات المثالية الحقة في ألمانيا في هذه الفترة هي فلسفات فشته وشلنج وهيجل، وقد أهمل الحديث عنهم تماما .

٤- وبالطبع فإن التأريخ للمرحلة الرابعة التي تحدث فيها عن برجسون لا يعد بحال تأريخا للفلسفة المعاصرة، وكان الأجدر أن يتوقف الكتاب عند التأريخ

للفلسفة الحديثة دون الخوض في الفلسفة المعاصرة، إذ أن برجسون فيها لا يمثل تلك الأهمية القصوى التي أولاها له المؤلف، فضلا عن أنه كان بإمكان د.أبو ريان إخراج هذه الدراسة عن برجسون في كتاب مستقل.

٥- ولقد كان مؤرخنا نفسه يدرك هذه النقائص في هذا الجزء، ومن ثم وعد باستكماله. وعلي أي حال، فربما قصد بكتابته لهذا الجزء علي هذا النمو المتعجل ليستكمل الصورة التأريخية العامة للفلسفة. إلا أن هذا بالطبع لا يعد تبريرا كافيا: فالأمانة كانت تقتضي ألا يعتبر هذا الجزء بأي حال تأريخا للفلسفة الحديثة أو المعاصرة.

٦- ومع كل هذه الملاحظات التي أوردناها علي الأجزاء الأربعة التي أخرجها د.أبو ريان في التأريخ الكلي للفلسفة، فإننا لا نملك في النهاية إلا أن نحي ما فيها من جهد قد يعجز عنه فريق من المؤرخين في التعريف بالصورة العامة لتاريخ الفلسفة. وإن كنا نطالبه في ذات الوقت بإعادة النظر فيها بصورة عامة لإقامة التوازن بين أجزائها وسد مواطن النقص فيها.

«هوامش القسم الأول»

(١) هذه العبارة لليبنتز نقلا عن: د.محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٢.

(٢) نفسه، ص ٤٣.

(٣) وينبغي الإشارة في هذا الصدد إلي أن ثمة محاولات تأريخية سريعة لم يلتفت إليها الباحث لأنها تعتمد علي الأنتقاء والأختيار أو علي السرد القصصي وهي محاولات لا يمكن أن تعد بحال تأريخا مثل ما كتبه د.مراد وهبه في كتابه الصغير «قصة الفلسفة»؛ وما كتبه مصطفي غالب فيما أسماه «في سبيل موسوعة فلسفية» وما كتبه د.محمد عزيز نظمي في كتابه صغير الحجمو كبير العنوان «تاريخ الفلسفة»، وما أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة بعنوان «معجم أعلام الفكر الإنساني»، وما كتبه كاتب هذه السطور تحت عنوان «فلاسفة أيقظوا العالم»..الخ.

(٤) قصة الفلسفة اليونانية للأستاذين أحمد أمين وزكي نجيب محمود، وقد رجعنا إلي الطبعة الثامنة من الكتاب التي صدرت عن: مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ١٩٨١م.

(٥) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص.ح،د،ه.

(٦) نفس المصدر، ص.ه.

(٧) نفسه، ص ٦,٧.

(٩) نفسه، ص ١٢

(١٠) نفسه .

(١١) نفسه، ص ١٣.

(١٢) أنظر: في الأصول الشرقية للفلاسفة اليونانيين الأوائل، الفصل الأول والثاني والثالث من الباب الأول من كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص ٢٦-٨٣، الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٨٨م.

(١٣) أنظر: بحثنا: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، المنشور بمجلة كلية الأداب - جامعة القاهرة، العددان ٤٦-٤٧ لسنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامه للكتاب، ١٩٨٨م.

(١٤) ولعل هذا هو ما دفع أستاذنا د.زكي نجيب محمود بعد ذلك إلي ترجمة كتاب:برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ج١،ج٢ كي يسد النقص في ميدان التأريخ للفلسفة الغربية إذ لا يغني القص عن العرض التأريخي ذو الرؤية الشاملة.

(١٥) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص ٤٢-٤٣.

(١٦) نفسه، ص ٥٩.

(١٧) نفسه، ص ٦٥.

(١٨) أنظر د.مصطفي النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٦٠.

(١٩) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: نفس المصدر السابق، ص ١٧٨.

(٢٠) نفسه، ص ١٧٩.

(٢١) نفسه، ص ١٩٨.

(٢٢) نفسه، ١٩٨-١٩٩.

(٢٣) نفسه، ص ٢١١.

(٢٤) نفسه، ص ٢١٧.

(٢٥) راجع: د.مصطفي النشار: أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني، دراسة منشورة بكتاب «فلاسفة أيقظو العالم»، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ص ١٠٦-١٣٠.

(٢٦) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: نفس المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٢٧) نفسه، ص ٢٢٣.

(٢٨) نفسه، ص ٢٢٤.

(٢٩) نفسه، ص ٢٤٤.

(٣٠) أنظر: نفس المرجع السابق، ص ٢٤٤.

(٣١) أنظر: نفس المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٣٢) نفسه، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٣٣) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، جزءان ، نشر مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٣م.

(٣٤) نفسه، ص ج.

(٣٥) نفسه.

(٣٦) نفسه، ص ٢٦.

(٣٧) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ١٠٧.

(٣٨) أنظر: نفس المصدر، ص ١٦٥-١٦٦.

(٣٩) نفسه، ص ص ١٦٨-١٧٠.

(٤٠) نفسه، ص ١٧٠.

(٤١) نفسه، ص ٣٠٠.

(٤٢) نفسه.

(٤٣) نفسه:ص ٣٠١.

(٤٤) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٣٢٦-٣٣٢.

(٤٥) أنظر: نفسه: ص ٣٦٤-٣٦٥.

(٤٦) يوسف كرم:تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم ببيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ه.

(٤٧) نفسه: ص ج .

(٤٨) نفسه: ص د .

(٤٩) يمكنك الرجوع إلي موقفنا من القائلين بالمعجزة اليونانية ومناقشة رأيهم بصفة عامة في: د.مصطفي النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، بحث نشرته مجلة كلية الأداب - جامعة القاهرة، العددان ٤٦, ٤٧ لسنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة،١٩٨٨م، ص ص ٤-١٨.

(٥٠) أنظر علي سبيل المثال: أميل بريه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، نشرة دار الطليعة ببيروت، ١٩٨٢م،ص ٧٢.

وكذلك: Copleston(F.):A History of Phiosophy,vol.I-pavt I;tmage Books,New-york,1962,p.54

(٥١) يوسف كرم:نفس المصدر السابق، ص ٩.

(٥٢) نفسه: ص ٢٧٩.

(٥٣) نفسه .

(٥٤) أميل بريبه: تاريخ الفلسفة:ج٢ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ببيروت، ١٩٨٢م، ص ٢٩٧.

(٥٥) نفس المرجع السابق، ص ٣٠٦.

(٥٦) نفسه، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٥٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم ببيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ٣.

وانظر كذلك ص.(١٢٤) حيث يقول «إن الفلسفة في القرن الثالث عشر عبارة عن مختلف المواقف من أرسطو وابن سينا وابن رشد».

(٥٨) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٤ ,٥.

(٥٩) نفسه، ص ٦.

(٦٠) نفسه .

(٦١) لمزيد من التفاصيل في هذا الصدد أنظر:

مونتجمري وات: فضل الإسلام علي الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٦م. وسيجزيد هونكه: فضل العرب علي أوربا، ترجمة فؤاد حسنين. وجو ستان لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعتير. ود.عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، الطبعة الثالثة بوكالة المطبوعات بالكويت،

١٩٧٩م.

(٦٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٩م، ص ٨.

(٦٣) نفسه، ص ٤٦٢ .

(٦٤) أنظر: مقدمة الطبعة الثانية من كتاب:د.مصطفي النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٨٨م، ص ٨ .

(٦٦) يوسف كرم: نفس المصدر السابق، ص ص ٣٦٤-٣٦٨.

(٦٧) نفسه: ص ص ٣٧٠-٣٧٣.

(٦٨) وليس هذا برأينا فقط، وإنما هو أيضا رأي د.أبو ريان الذي قال عن كتاب «تاريخ الفلسفة اليونانية»: إنه «أدق المراجع العربية وأهمها علي الإطلاق». أنظر: د.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية، الطبعة الخامسة ١٩٨٧م، ص ٣٦٣ .

(٦٩) أنظر: د.محمد علي أبو ريان: نفس المصدر السابق، ص ١٧٠

(٧٠) نفسه، ص ٩ .

(٧١) نفسه، ص ٧ .

(٧٢) نفسه، ص ٢٠ .

(٧٣) نفسه، ص ٦٥ .

(٧٤) نفسه، ص ٧٩ .

(٧٥) نفسه .

(٧٦) من هؤلاء المؤرخين مثلا: جومبرز وإلي حد ما زللر وبرنت والبيرريڤو ويوسف كرم.(أنظر:د.أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٤م، ص ٩٨.

(٧٧) أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤٨ .

وكذلك: أنظر: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول،الفلسفة القديمة، ترجمة د.زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢ القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٧٩.

(٧٨) أنظر: د.أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ٩٣.

(٧٩) د.محمد علي أبو ريان، نفس المصدر السابق، هامش(٢)، ص ٨٨ .

(٨٠) نفسه، ص ٨٨ .

(٨١) نفسه، ص ٢٠ .

(٨٢) نفسه .

(٨٣) نفسه .

(٨٤) نفسه، ص ١٩.

(٨٥) نفسه، ص ٢٠، ٢١.

(٨٦) نفسه، ص ٢١ .

(٨٧) نفسه .

(٨٨) أنظر: نفس المصدر السابق، هامش ص ٢٩٥ .

(٨٩) د.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، أرسطو

والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨م، ص ٢٨، ٢٩ .

(٩٠) نفسه، ص ٢٩٣ .

(٩١) نفسه، ص ٣ .

(٩٢) نفسه، ص ٥ .

(٩٣) نفسه .

(٩٤) د.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٨٣م، ص ه .

(٩٥) نفسه، ص ٥٤١ .

(٩٦) نفسه، ص ١٢ .

(٩٧) نفسه، ص ١٣ .

(٩٨) نفسه، ص ١٤ .

(٩٩) نفسه .

(١٠٠) نفسه، ص ٢٢ .

(١٠١) د.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة الحديثة: دار الكتب الجامعية بالأسكندرية، الطبعة الأولي، ١٩٦٩م، ص ١٤ .

(١٠٢) نفسه، ص ٢٠ .

(١٠٣) نفسه، ص ٢٠-٢١ .

(١٠٤) نفسه، ص ٢٢-٢٣ .

(١٠٥) نفسه، ص ٢٥ .

(١٠٦) نفسه، ص ٢١٥ بالهامش .

(١٠٧) نفسه، ص ٣٤٢ .

القسم الثانى
التأريخ لعصر فلسفى



أولا: محاولات التأريخ للعصر اليوناني

تمهيد ..

من الملاحظ أن التأريخ للفلسفة في العصر اليوناني لم يحظ من المؤرخين العرب بما يتوازي مع أهميته بالنسبة للفكر الفلسفي عموما وللفلسفة الإسلامية علي وجه الخصوص.

فقد بدأ التأريخ لهذا العصر علي حد علمي رؤية شرقية من الدكتور محمد غلاب منذ عام ١٩٣٨م، وقد قدم د.غلاب كتابين هامين في هذا الصدد هما «الفلسفة الشرقية» و «الفلسفة الإغريقية». وبعد ذلك فقدت هذه الرؤية تقريبا لدي معظم من أرخو للفلسفة اليونانية فكان ميلهم إلي تأكيد استقلال الفلسفة اليونانية وإلي أن نشأتها كان كمعجزة لدي الأمة اليونانية، ولم يعترفوا بفلسفة لدي الشرقيين القدامي .

وكانت أهم محاولات التأريخ لهذا العصر ما كتبه د.عبد الرحمن بدوي فقدم أربعة مؤلفات هي «ربيع الفكر اليوناني، وإذا توسطهما كتابيه عن «أفلاطون» و «أرسطو» لاكتملت محاولة التأريخ الشامل لهذا العصر. وقد أرخت د.أميرة حلمي مطر لهذا العصر في كتابها «الفلسفة عند اليونان»؛ ففيه عرضت للفلسفة اليونانية من بدايتها إلي نهايتها وتسلم لمقدمات الفلسفة في العصر الوسيط. كما قدمت كتاب أخر بعنوان «دراسات في الفلسفة اليونانية»

وهو يحتوي علي تأريخ لبعض المشكلات الهامة في الفلسفة اليونانية.

وللدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا في هذا المجال كتابين هما«مع الفلسفة اليونانية» و «من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية». وكذلك للدكتور كريم متي كتابا بعنوان «الفلسفة اليونانية».

هذا بالإضافة إلي اهتمام د.أحمد فؤاد الأهواني بالتأريخ للفلسفة اليونانية فيما قبل سقراط في كتابه الهام لأعتماده علي النصوص «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط». وكذلك كتب د.علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان»، وكتب د.حسام الدين الألوسي عن «بواكير الفلسفة اليونانية قبل طاليس»، وكتب د.جعفر آل ياسين عن «فلاسفة يونانيون من طاليس إلي سقراط».

هذا فضلا عن أهتمامات بعض المؤلفين والباحثين الجزئية بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان؛ مثل أهتمام د.علي سامي النشار ود.محمد علي أبو ريان وعبده الراجحي بهيراقليطس وتقديمهم كتابا مشتركا عنه. وكذلك أهتمام د.علي سامي النشار وعلي عبد المعطي ومحمد عبودي بديمقرايطس وتقديمهم كتابا مشتركا عنه.

ومثل أهتمام د.أحمد فؤاد الأهواني ود.عبد الرحمن بدوي بأفلاطون، فقدم كلا منهما كتابا عاما عن أفلاطون وفلسفته. كما أهتم الكثيرون بنقل مؤلفات أفلاطون إلي العربية، ويكفي أن نذكر هنا أسماء هؤلاء المترجمين أمثال د.زكي نجيب محمود والأب فؤاد جرجس بربارة ود.علي سامي النشار والأب جورج قنواتي ومحمد حسن ظاظا ووليم الميري ود.محمد صقر خفاجه وحمد كمال الدين علي وعباس الشربيني ود.فؤاد زكريا ود.أميرة حلمي مطر ود.عزت قرني، فقد قاموا بنقل معظم محاورات أفلاطون إلي اللغة العربية.

أما أرسطو ، فقد لقي الاهتمام نفسه الإعتمام ، فقد قدمت عنه مؤلفات عامه مثل كتاب د.ماجد فخري «أرسطو طاليس – المعلم الأول» وكتاب د.عبد الرحمن بدوي «أرسطو». كما كان للدكتور بدوي فضل تحقيق معظم الترجمات العربية القديمة لمؤلفات أرسطو وشاركه في هذا د.أحمد فؤاد الأهواني والأب جورج قنواتي اللذان قدم كتاب «النفس».

ولا ننسي هنا جهد د.أحمد لطفي السيد الرائد في الترجمات الحديثة لمؤلفات أرسطو حيث نقل عن الفرنسية كتاب «الطبيعة» و «الأخلاق إلي نيقوماخوس» و «السياسة »، كما نقل إلي العربية المقدمات الهامة التي كتبها بارتلمي سانتهلير.

وقد كان لهذا الإهتمام الواسع بأفلاطون وارسطو أثره الكبير علي ما قدم من دراسات متخصصة حول هذين الفيلسوفين مثل ما قدمه أبو يعرب المرزوقي من دراسات حول أرسطو. وما قدمه كاتب هذه السطور من دراسات حول أفلاطون وحول أرسطو.

أما الفلسفة الرواقية، فقد أهتم المرحوم الدكتور عثمان أمين بالتأريخ الدقيق لها في كتابه «الفلسفة الرواقية»، الذي كان له أثره الكبير علي الدارسين للرواقية بعد ذلك ومنهم علي سبيل المثال د.عبد الفتاح فؤاد الذي درس الرواقية وأثرها علي الفكر الإسلامي،

أما أفلوطين، فقد أهتم بدراسته غسان خالد فقدم كتابا عاما عنه وعن فلسفته بعنوان «أفلوطين – رائد الوحدانية» ، وقد أهتم د.فؤاد زكريا بتاسوعات أفلوطين فنقل التاسوعة الرابعة منها إلي اللغة العربية وقدم لها بدراسة مطوله عن فلسفة أفلوطين.

أما مدرسة الأسكندرية، فقد أهتم بالتأريخ لها د.نجيب بلدي، فقدم في

ذلك كتابه «تمهيد لتاريخ مدرسة الأسكندرية».

ولا ننسي هنا ذلك الجهد الخارق الذي قام به د.عبد الرحمن بدوي في الأهتمام بصورة أفلاطون وأرسطو عند العرب، وكذلك بصورة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة عندهم. فقد أدي به هذا الأهتمام إلي تقديم تحقيقات للكثير من النصوص الفلسفية لفلاسفة اليونان. وقد قدم لهذه التحقيقات بمقدمات ضافية عن هذه النصوص ومؤلفيها وعن الدور الذي لعبته في تاريخ الفلسفة.

وبالطبع فإن من الضروري أن نشير هنا إلي أنه ليس من السهل حصر كل من أهتموا بتقديم دراسات عامة أو متخصصة في الفلسفة اليونانية عموما أو عن أحد فلاسفتها. إذ يكفي أننا قد قدمنا ما يشبه خريطة لأهتمامات المؤرخين العرب بالفلسفة اليونانية.

وقد أخترنا أن نعرض هنا لمحاولة د.عبد الرحمن بدوي التأريخية للفلسفة اليونانية في كتابيه «ربيع الفكر اليوناني» و «خريف الفكر اليوناني» كنموذج علي التأريخ لهذا العصر، وذلك لما لمسناه في الكتابين من قصد إلي التأريخ لهذا العصر الفلسفي بصورة عامه ومن خلال منهج واضح تحدث عنه مؤلف الكتابين.

محاولة د. بدوى للتأريخ للفلسفة
فى العصر اليونانى



أولا: منهجه التأريخي للفلسفة :

يبدأ د.بدوي كتابه «ربيع الفكر اليوناني» بعرض مطول لرؤيته العامه في التأريخ للفلسفة عامة وللفلسفة اليونانية بوجه خاص.

وهو يوضح جوانب رؤيته – بعد أن يستعرض الرؤي المختلفة للتأريخ للفلسفة – علي أساس حصر المشاكل التي تبدت في التأريخ للفلسفة أمام المؤرخين في ثلاثة مشاكل رئيسية هي: أولا: مشكلة نشأة الفلسفة أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده أن الفلسفة قد وجدت بالفعل ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة؟ وثانيا: مشكلة حدود الفلسفة أي إلي أي حد نستطيع أن نقول أن ثمة تاريخا للفلسفة وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية. أي ما هي الفلسفة أولا وثانيا ما هي الصلة بين الفلسفة وبين بقية العلوم الأخري؟ وثالثا: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ وإذا كان هناك قانون فما هو وما هو المنحني الذي تترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها علي مدي التاريخ؟[١].

ولقد قدم د.بدوي أجابات علي تلك التساؤلات التي تلخص تلك المشاكل الثلاثة مبتدئا بمشكلة نشأة الفلسفة ونقطة البداية التاريخية لها. وقد حسم موقفه منذ البداية حينما بدأ في الرد علي حجج من يقولون أن الفلسفة بدأت من الشرق القديم حجة بعد أخري. وجاءت ردوده متابعة لردود كل من يناصرون المعجزة اليونانية من المؤرخين الغربيين، وإن كان قد ركز فيها علي التمييز بين العلم الذي كان سائدا لدي الشرقيين القدامي وبين العلم اليوناني؛ حيث أكد علي أن العلم عند الشرقيين من بابليين ومصريين كان تجريبيا

يركز علي النتائج دون معرفة الأساس النظري «فالخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين - وعند الشرقيين بوجه عام - وبينها عند اليونانيين يقوم علي أساس أن اليونانيين قد أكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط. إن في هذا الإختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفي النظري والفكر غير الفلسفي الذي هو فكر عملي صرف[٢]».

ولكم يدهشني دائما أمثال هذه الحجج التي تحاول التمييز بين طابع العلم عند المصريين والشرقيين القدامي عموما وبين اليونانيين علي أساس أن العلم عند الأوائل عملي بينما عند الأخرين نظري، وأن الأوائل لم يعرفوا إلا النتائج بينما الأخيرون عرفوا النظريات! فكيف بالله عليكم يعرف المصري القديم نتيجة المسألة الرياضية دون أن يعرف مقدماتها!. أي مسألة رياضية تلك التي يمكن للإنسان أن يعرف نتيجتها دون أن يعرف المقدمات التي أستخرج منها هذه النتيجة!!

إن كا ما في الأمر أن هؤلاء قد أخفوا العلم بالمقدمات ولم يظهروا إلا النتائج مطبقة في الواقع العملي، وذلك لسبب واضح لديهم، غامض علينا وهو أن هذه التعاليم النظرية كانت في الشرق القديم مقصورة علي أصحابها من الكهنة الذين كانوا هم كبار العلماء أيضا.

ولقد نقلت هذه السرية للتعاليم النظرية معظم المدارس الفلسفية اليونانية الأولي؛ فجعلت الفيثاغورية وهي أشهر المدارس الرياضية عند اليونان التعاليم سرية، وكان يعاقب من يفشي سرا من الأسرار العلمية عقابا شديدا يصل إلي الموت، فقد ألقي الفيثاغوريون بهيباسوس أحدهم في البحر لأنه أفشي سر الجذر التربيعي للعدد ٢ .

علي أي حال، لقد حسم د.بدوي موقفه وانحاز إلي أنصار المعجزة اليونانية فأنتهي إلي «أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين[٣]»، وبهذا إنحاز كما يقول إلي أرسطو ورجحه علي «المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النيل من هذا الرأي ومن أجل عد الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي[٤]».

وقد أنتقل د.بدوي بعد ذلك إلي المشكلة الثانية عن حدود الفلسفة: هل نجدها بالغرب أم نجعل ثمة مكانا للفكر الشرقي؟ وقد أجاب عن هذا التساؤل معترفا ببعض الصلات بين اليونانيين والشرقيين خصوصا أبتداء من حكم الإسكندر حتي نهاية الحروب الصليبية. ولكنه أنكر أن تكون هذه الصلات قد أثرت في الفكر اليوناني؛ فبالنسبة للشرق القديم، فإنه بالرغم من وجه الشبه بين الفكر الهندي والفكر اليوناني ورغم أننا نجد تشابها كبيرا بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية، إلا أننا لا نستطيع معرفة تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذي فيه، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نعرف أن كان الفكر الهندي قد أثر في الفكر اليوناني أم أن العكس هو الصحيح.

ويواصل د.بدوي عرض رأيه في «حدود الفلسفة» فيقول أننا نجد أنه قد قامت في الشرق فلسفة في العصور الوسطي هي الفلسفة الإسلامية وأنها قد أثرت بدورها وأنتقلت إلي الأوربيين، لكنه يري «أنها كانت في الواقع صورة مشوهة بعض الشئ للفلسفة اليونانية[٥]». ورغم ذلك فهو يعيرها أهمية ويجعلها تحتل مكانا ضخما في دراسته لأنه مضطر إلي ذلك بأعتبارنا «شرقيين تقريبا، ومسلمين غالبا[٦]».

وأعتقد أن هذا الرأي الغريب من د.بدوي، والذي كتبه في مطلع الأربعينات من هذا القرن، قد تغير الأن بعد الدراسات الواسعة له في الفلسفة الإسلامية، وإن كانت هذه الدراسات قد أتخذت في الأغلب الأعم شكل تحقيقات لنصوص بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ولم يفسح لها في تأريخه مجالا ضخما كما وعد، فلم يكتب بالعربية سوي مقالات الإسلاميين، وإن كان قد أرخ لها بالفرنسية في جزئين.

وعلي أي حال، فربما يكون في ذلك الخير للفلسفة الإسلامية لأنه كان سيؤرخ لها بأعتبارها «صورة مشوهة بعض الشئ للفلسفة اليونانية».

وقد عرض د.بدوي بعد ذلك لرأيه في المشكلة الثالثة وهي صلة الفلسفة بالعلوم الأخري، وبدأ بالتأكيد علي أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن الأشخاص الذين أنتجوها ولا عن الروح السائدة في العصر الذي أنتجب فيه، كما أنه ليست هناك حدودا ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن أو بينهما وبين الدين والسياسة وإنما هي حدود مختلطة تارة تضيق وتارة تتسع(٧).

وقد عرض مؤلفنا بعد ذلك لتاريخ التأريخ للفلسفة، فأستعرض محاولات المؤرخين منذ فلوطرخس الذي كتب كتابا أسماه «أقوال الفلاسفة»، ومن قبله ذيوجانس اللائرسي صاحب كتاب «حياة الفلاسفة» ومرورا بما كتب في تاريخ الفلسفة في عصر النهضة الذي كان أقرب إلي تأريخ لتتابع الشيع الفلسفية المختلفة وتنازعها، وبما كتب كذلك في العصر الحديث حيث عرض لأراء كوزان وكونت وهيجل وغيرهم.

وقد وصل في عرضه لتلك الأراء إلي القرن العشرين مركزا علي عرض المنهج الحضاري في التأريخ للفلسفة الذي قدمه أشبنجلر أكبر فلاسفة الحضارات في رأيه . وقد لخص مجمل هذا المنهج – الذي قال أنه سيتبعه في دراسته لتاريخ الفلسفة اليونانية – بقولة «إن للخضارة خصائص معينة، وإن لكل حضارة أسلوبها الخاص. وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسي وكل مفكر في أية ناحية من نواحي الحياة الروحية بطابعه الخاص. ولا نستطيع مطلقا أن نفهم فيلسوفا من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التي ينتمي إليها، فأول شئ يجب علي مؤرخي الفلسفة أن يعني به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التي يعني بدراستها، ثم يلاحظ من ناحية أخري أن هناك قانونا عاما ثابتا بالنسبة لمختلف الحضارات؛ فكأننا نستطيع أن نقول أن هناك قانونا خاصا يسير عليه التطور الفلسفي لا بوصفه عاما وإنما بوصفه تطورا خاصا بكل حضارة علي حده.

ومن هنا يمكننا أن نرضي نزعة هيجل وأنصاره من حيث ايجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحي. ويلاحظ من ناحية ثانية أن المشاكل ليست أبدية وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلها الخاصة، وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تحل تبعا لخصائص كل حضارة علي حدة وظروفها.والشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتسب إليها وبدوره يعطيها خصائص جديدة؛ فهو أذن سلبي يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخري إيجابي يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيما خاصة. ومعني هذا أن للفردية والشخصية دخلا كبيرا في تكوين كل فلسفة، وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية[٨]».

وواضح من ذلك أن المؤلف سيتبع في تأريخه المنهج الحضاري الذي يستند علي مقولة أشبنجلر الخاصة المقفلة، وفي أطارها سيراعي المزج بين إدراك التطور الفلسفي لكل حضارة، وإدراك أن للفرد والشخصية دور تؤديه في هذا التطور.

ورغم أن نلك المنهج بهذه الأسس به الكثير من العناصر الهامة والضرورية للتأريخ للفلسفة أو لأي نشاط أبداعي أخر، إلا أنه يستند علي فكرة الحضارات المقفلة التي أري أنها ربما كانت السبب في أعتقاد المؤلف بالمعجزة اليونانية. فضلا عن أنها ليست دقيقة لإنه لم ولن توجد تلك الحضارات المقفلة علي نفسها والتي لم تتأثر بغيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها.

قال أن د.بدوي قد تبني وجهة نظر أشبنجلر تماما، فعرض بعد ذلك خصائص الروح اليونانية أو الأبولونية – نسبة إلي الإله أبولو – كما يفضل الأخير تسميتها. وأول خاصية تتميز بها هي أنها كانت حضارة مرتبطة باللحظة الحاضرة ولا تعرف الماضي ومرتبطة بالجسم بوصفه حاضرا في المكان، وثاني هذه الخصائص هي الإنسجام وهي الخاصية الرئيسية للروح اليونانية والتي تعبر عنها لفظة أبولونية. وقد أوضح المؤلف كيف تمثل الإنسجام في الرياضيات وفي الفلسفة اليونانية بشكل عام. وقد ميز علي أساس هذه الخصائص بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة(٩).

وأنتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلي الحديث عن عصور الفلسفة اليونانية وبدأ باستعراض أراء المؤرخين السابقين لعصورها خاصة أراء هيجل وأتسلر، وقد أرتضي أخيرا أن يتابع رأي أشبنجلر أيضا بصدد هذا التقسيم؛ فاستند علي

رأيه الذي يقسم الحضارات فيه من الناحية الروحية إلي أربعة أقسام رئيسية كفصول السنة الأربعة «ربيع – صيف – خريف – وشتاء». وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخري هي بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية(١٠).

ولم يختلف د.بدوي مع أشبنجلر إلا في رأيه حول الأفلاطونية المحدثة؛ فقد أخرجها الأخير من عالم الحضارة اليونانية وأدخلها في الحضارة التي يسميها بأسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية(١١)، بينما أعتبرها الأول داخلة ضمن الحضارة اليونانية رغم أقراره باختلافها في طابعها تمام الإختلاف عن المذاهب الأخرى كالأبيقورية والرواقية والشكاك، ولذلك فهو سيؤرخ لها بأعتبارها تمثل عصرا قائما بذاته هو العصر الرابع(١٢).

ثانيا: عرض تأريخه للفلسفة اليونانية:

(أ) ربيع الفكر اليونانية:

يبدأ المؤلف عرضه للفلسفة اليونانية بالحديث عن ربيعها، ويقدم لهذا العرض بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول محددا أياها في ثلاث هي: الأتجاه نحو الطبيعة الخارجية، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية، وعدم التوفيق بين الروحي والمادي.

وقد قسم هذا العصر بعد ذلك إلي قسمين: الأول يبدأ من طاليس وينتهي بأنتهاء المدرسة الإيلية ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية. والقسم الثاني يبدأ بهيراقليطس وينتهي بانكساغورس وأشهر الشخصيات فيه هيراقليطس أولا ثم أبنادوقليس ثم المدرسة الذرية وأخيرا بانكساغورس.

ولقد بدأ حديثه التفصيلي عن هذين القسمين بالحديث مرة أخري عن موضوع نشأة الفلسفة اليونانية، ويعود إلي تأكيد رأية السابق عن المعجزة اليونانية «لأن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية[١٣]». ولم تنشأ عن «فلسفة شرقية مزعومة».

ومن ثم فهو يهتم ببيان مصادر نشأة هذه الفلسفة من اليونان نفسها فيحددها بثلاثة هي «المصدر الصوفي» الذي رأي نيتشه أنه أصل النظرة الفلسفية عند اليونان ، وإن كان مؤلفنا قد مال إلي رأي يسبرز القائل بأن الفلسفة تنشأ دائما في أحضان الدين وأيده بأنه رأي أن الفلاسفة في الدور الأول للتفلسف قد أستخدموا المصطلحات الدينية وتكلموا بلغة الدين. وقد قرب بين رأي نيتشه ورأي يسبرز قائلا «إن أخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شئ واحد[١٥]».

وأما المصدر الثاني فهو «التفكير السياسي» الذي ظهر قبل القرن السادس عند رجال السياسة الذين كان أشهرهم صولون. أما المصدر الثالث فهو «التفكير الأخلاقي» حيث أن «التفكير الأخلاقي» ظاهر ظهورا واضحا في القصائد الهوميرية[١٦]». وظاهر «من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين علي سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقي إلي أبعد حد[١٧]».

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلي التناقض الكائن بين حديث المؤلف عن مصادر نشأة الفلسفة اليونانية، وبين حديثه السابق عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول؛ إذ كيف يتسق قوله بأن من خصائص هذا العصر الإتجاه نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث في الطبيعة الداخلية، مع قوله بأن مصادر

العصر الفكري هي التصوف أو الدين من ناحية والتفكير الأخلاقي من ناحية أخري!. أنه لا يخفي علي أحد أن التصوف والأخلاق ناتج البحث في الطبيعة الداخلية وليس الخارجية. كما أن بحث الفلاسفة الأوائل كان -- علي حسب رأي د.بدوي – منصبا علي الطبيعة الخارجية.

ينتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلي التأريخ لأول المدارس الفلسفية اليونانية وهي المدرسة الأيونية مبتدئا بطاليس ثم أنكسيمندريس فانكسيمانس، ومد عرض أيضا لأمتداد أراء هذه المدرسة عند ذيوجانس الأبولوني الذي قال أن «المبدأ الأول يجب أن يكون أولا أزليا أبديا قادرا علي النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركا بأستمرار، ومن ناحية أخري يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ولذا قال بما قال به انكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء لأنه وجد أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء وأنه لا نهائي وأنه أزلي أبدي، ثم من ناحية أخري الهواء أقرب الأشياء إلي الأشياء اللاحسية أي إلي الروح. وذيوجانس ينسب إلي هذا المبدأ أولا الأزلية والأبدية وثانيا الحياة وثالثا العلم ورابعا القدرة وخامسا العظم(١٨)».

وقد تحدث بعد ذلك عن المدرسة الفيثاغورية، فأكد في البداية علي أنه «يجب علي مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقا بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية خصوصا وقد أفضي عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلي الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين(١٩)».

وقد وعد بأنه سيصرف النظر عن هذه الأقوال الأخلاقية الدينية، لكنه أضطر بعد ذلك إلي الربط – كما ربطوا هم – بين معتقدات الفيثاغوريين

الدينية وبين حديثهم عن الأعداد بأعتبارها أصل العالم. كما أضطر أيضا ولأول مرة أن يعترف بتأثر الفيثاغوريين في ذلك بالفلسفة الشرقية حينما قال «وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية خصوصا عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسرار متصلة بالوجود[٢٠]».

وقد أضطر كذلك إلي الإعتراف بالأصل الشرقي لفكرة تناسخ الأرواح التي أعتقد فيها الفيثاغوريون فقال «ليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون لم يكن رأيا علميا قالوا به، بل كان معتقدا دينيا أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين[٢١]».

وبالطبع فإن هذه الإعترافات للمؤلف بالأصل الشرقي لبعض الآراء الفيثاغورية تنفي أنكاره السابق للتأثير الشرقي علي الفلسفية اليونانية، وتؤكد أنه إذا ماأردنا أن نفهم الفلسفة الفيثاغورية حق الفهم فإنه لزاما علينا أن نعود إلي أصولها الشرقية القديمة في الهند وبابل وكذلك في مصر القديمة التي ثبت زيارة فيثاغورس لمدرستها الفكرية في مدينة «أون» وتتلمذه علي يد المفكرين والعلماء فيها[٢٢].

وقد أنتقل المؤلف بعد ذلك إلي التأريخ للفلسفة الإيلية مبتدئا باكسينوفان علي الرغم من أنه في رأيه «ليس فيلسوفا أيليا خالصا وكل ما يمكن أن نعده هو أنه فيلسوف أنتقال من المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية[٢٣]». ثم أرخ لفلسفة بارمنيدس الذي أعتبره بحق «هو أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإيلية»، وقد عرض هنا للأختلاف بين المؤرخين حول تفسير معني الوجود عند بارمنيدس موضحا أراء تسلر وبيرنت اللذين فسرا

الوجود البارمنيدي علي أنه حسي خالص لدرجة أن بيرنت أعتبر بارمنيدس أبو المادية .

ثم أوضح أراء أولئك الذين ينكرون هذا التفسير المادي للوجود مميزا بين فريقين منهم؛ فريق يجعل هذا الوجود وجودا ميتافيزيقيا ومن ثم يجعلون بارمنيدس أبا للمثالية وعلي رأس هؤلاء جومبرتس، وفريق أخر يجعله رجل منطق تصور الوجود تصورا منطقيا خالصا لأنه قال بأن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في العقل وكان علي رأس أنصار هذا الرأي الأخير رينهرت ثم أنصار مدرسة ماربرج.

وقد وافق د.بدوي علي رأى الفريق الأول من هذين الفريقين لأن الوجود عند بارمنيدس في رأيه «ليس هو الوجود الحسي كما أنه ليس الوجود المنطقى الصرف(٢٤)».

ولقد عرض د.بدوي بعد ذلك لزينون الإيلي الذي كان له فضل الدفاع عن مذهب أستاذه ضد خصومه وكذلك عرض لدفاع مليسوس عن نفس الأراء البارمنيدية. وتوقف بعد ذلك مع فلسفة هراقليطس مؤكدا معارضة مذهبه لمذهب الإيليين؛ إذ قال بالتغير الدائم بدلا من الثبات وبالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة. ثم عرض لفلسفة أبنادوقليس علي أنها محاولة للتوفيق بين كلا الطريقين؛ إذ وصف أبنادوقليس الوجود بما يصفه به بارمنيدس كما أنه جعل للتعدد مكانا كي يستطيع تفسير الحركة والتغير؛ فقد أعتمد أبنادوقليس علي العناصر الأربعة المعروفة في تفسيره للعالم الطبيعي بالأضافة إلي قوله بمبدأين عقليين عاليين علي المادة هما المحبة والكراهية فسر من خلالهما نشأة العالم وتجدد دوراته.

وقد أنتقل بعد ذلك إلي عرض عام لفلسفة الذريين ليوقبوس وديمقريطس في تفسيرهم لنشأة العالم علي أساس الذرات ولنظريتهم في المعرفة والأخلاق وأنتهي إلي أنه «مذهب جمع بين المذاهب السابقة جميعا؛ فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين الكثرة والتغير عند هراقليطس، كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج[٢٥]». وإن كنت أخالفه في هذا الرأي؛ فالفلسفة الذرية في أعتقادي قد أنطلقت من نقطة بداية مختلفة هي إن الذرة هي المكون الأساسي للعالم الطبيعي وأستطاعت أن تقدم تفسيرا ماديا محكما علي هذا الأساس، وهي وإن أتفقت مع تلك المدارس السابقة في بعض الأفكار فإن هذا لا يعني أنها كانت مجرد مذهب جمع بين تلك المذاهب السابقة.

وقد عرض المؤلف بعد ذلك لفلسفة أنكساغورس الذي كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا وصاحب الإضافة الشهيرة إلي التفسيرات المادية للعالم الطبيعي بقولة «إن العقل – nous هو منظم الأشياء جميعا». ففي هذه العبارة يكمن التجديد الذي أتي إلي التفسيرات السابقة، «فقد رأي أن تفسير الحركة سواءا كان ذاك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق أخر مادي ليس بتفسير مقنع وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة والأختلافات إلي علة غير مادية وهذه العلة غير المادية هى العقل[٢٦]».

وفي الفصل الأخير من هذا الجزء يتحدث المؤلف عن ما أسماه بعصر التنوير وهو عصر السوفسطائيين في الفلسفة اليونانية. وقد عرض لأختلاف وجهات النظر حول الحركة السوفسطائية وحول تقييم دورها في الحضارة اليونانية. وقد أعتبرها هو من خير من مثل الروح اليونانية الأصيلة روح الإيمان بالتغير والنسبية والنضال. وقد توقف بعد ذلك مع فكر بروتاجوراس

وجورجياس فقط من السوفسطائيين، وينهي هذا الجزء بالحديث عن الأهمية الحضارية للنزعة السوفسطائية، ثم بمجموعة هائلة من الحواشي والمراجع ، وفهرس دقيق للأعلام.

(ب) خريف الفكر اليوناني:

بدأ د.بدوي هذا الجزء بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث حيث تميزت بالإتجاه الأخلاقي العملي، وقد أرجع ذلك إلي تأثرها بالعناصر الشرقية بعد فتح الإسكندر لبلاد الشرق الذي أعتبره «محنة شديدة علي الروح اليونانية لأنه أدخل فيها عناصر شرقية فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقا مع طبيعتها، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود إلي الفكر إلي السلوك والعمل، فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود وأن يتبين ما فيه من قوي وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين وإنما أصبح كل همه – مادام هذا كله لا يعنيه – أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك والمقصود بالسلوك هنا سلوك الفرد بإزاء نفسه بمعني أنعكاف الفرد علي ذاته ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلي نفسه(٢٧)» .

وقد كتب د.بدوي في ضوء هذه الخاصية عن الرواقية بأعتبارها فلسفة تدعو إلي الأخلاق العملية السلبية كما أنها «ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية(٢٨)»، خاصة إذا لاحظنا أن رؤساء هذا المذهب قد جاءوا من بلدان تقع في آسيا الصغري أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة علي الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية وهي بيئات كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضح كل الوضوح.

وقد قسم أتباع الرواقية إلي دورين كبيرين؛ دور الرواقية اليونانية ودور الرواقية الرومانية. ويمثل الدور الأول مؤسس المذهب زينون الرواقي ثم تلميذه كليانتس وأخيرا كريسيفوس الذي يعد المنظم النهائي والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقي. أما الرواقية الرومانية فيمثلها شخصيات ثلاث أبكتاتوس ثم سينكا ثم ماركوس أورليوس.

وقد لاحظ المؤلف أن مذهب الرواقية يمتاز بثلاث مسائل رئيسية «هي أن الفلسفة الحقيقية هى الفلسفة العملية والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم علي العمل المطابق للعقل والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو أن يجري بمقتضي قوانين الطبيعة(٢٩)».

وقد عرض بعد ذلك للمنطق عند الرواقيين، ولاحظ للوهلة الأولي أن المنطق عندهم «كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو حيث قسموا المنطق إلي قسمين رئيسيين؛ القسم الأول هو الديالكتيك والقسم الثاني هو الخطابة» ولم يقدم أي تفاصيل حول هذين القسمين حيث أنتقل بعد ذلك إلي الحديث عن نظرية المعرفة في ضوء المنطق مفهوما علي هذا النحو الشكلي، فقال أنهم بحثوا أولا في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه، وعرض لتمييزهم بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي ثم لنظريتهم حول التذكر بأعتباره مصدرا أخر للمعرفة، وعرض كذلك لقولهم أن الصدق والكذب يتوقف كلا منهما علي درجة الأقتناع النفسي؛ فما يأتي إلي النفس بقوة ويظهر لها في صورة الأقتناع يكون صادقا وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب وعلي ذلك فالمعيار ذاتي.

وقد عاد مؤلفنا بعد ذلك مرة أخري إلي عرض المنطق الرواقي، وقد كان

من الأفضل بالطبع عرضه متكاملا قبل أو بعد الحديث عن نظرية المعرفة.

وعلي أي حال، فقد كان عرضه للمنطق وللمعرفة عند الرواقيين عرضا مقتضبا لم تبرز فيه خصوصية المنطق الرواقي وتميز نظرية المعرفة ، لقد عرضهما كمقدمة للتوقف أمام الطبيعيات الرواقية التي خصص لها صفحات كثيرة، عرض فيها لأقسام البحث في الطبيعة عندهم، وهذه الأقسام الرئيسية هي البحث عن علل الوجود الأولي، ونشأة الكون وصفاته ثم الطبيعة غير العاقلة ثم الإنسان. وتميز عرضه لهذه الأقسام برده الأفكار الرواقية إلي أصولها الأفلاطونية والأرسطية مما أوضح مدي تأثر الرواقية بمذهبي أفلاطون وأرسطو في تفسير الطبيعة.

وأنتقل مؤرخنا بعد ذلك للحديث عن الأبيقورية مبتدئا بعرض مقتضب لحياة مؤسسها أبيقور. ثم تحدث عن معني الفلسفة وتقسيمها عنده، ثم عن نظرية المعرفة لديه حيث عرض لنظريته الحسية في المعرفة، تلك التي تعتبر أن الإدراك الحسي هو الأصل وبعد ذلك يأتي تكون المدركات أو التصورات.

وقد أوضح د.بدوي في عرضه للطبيعيات عند الأبيقوريين كيف أن النزعة الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضا التي تسود نظرياتهم الطبيعية وفيما بعد الطبيعة كذلك. وقد كانت هذه الأراء الحسيةفي المعرفة ذات الصبغة التجريبية في الطبيعيات مجرد تمهيد لفلسفتهم الأخلاقية. وقد عرض فيها لأراء أبيقور حول اللذة وأنواعها ووجهة نظره في الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا وكيف أنها السبيل إلي عدم الخوف من الموت أو من الآلهة وعقابها. وقد أنهي عرضه للأخلاق الأبيقورية بتقييم لها

قال فيه إنه إن «كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلي المرء أنه حسي نفعي مادي وضيع فإنها علي العكس من ذلك قد أنتهت بأخلاق سامية كل السمو لا تقل في نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية التي يقول بها رجل مثل أفلاطون».

وقد أنتقل بعد ذلك إلي عرض لمدارس الشكاك مبتدئا من مدرسة فورون(بيرون) التي أكدت أستحالة المعرفة الحسية والعقلية جميعا وأنتهت إلي تعليق الحكم، وهي في نظره كانت «مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلي الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن أتجاههم الفكري[٣١]».

ثم عرض بعد ذلك لمدرسة «الأكاديمية الجديدة» مبتدئا بآراء أرسيزيلاس في أستحالة المعرفة الحسية، وقد قصد أرسيزيلاس من وراء نقده للمعرفة الحسية «أن ينقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسي وهو النظر العقلي، وتبعا لهذا يمكن القول أنه قصد من وراء هذا إلي إنكار كل معرفة سواء الحسية فيها أو العقلية[٣٢]».

وقد عرض بعد ذلك لأراء كرنيادس الذي يعد في نظره «أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك ومن أهم الشخصيات التي ظهرت في الشك القديم[٣٣]».

وقد أنتقل بنا مؤرخنا بعد ذلك حسب رؤيته المستنده إلي النهج الحضاري في التأريخ للفلسفة إلي التأريخ لما أسماه شتاء الفكر اليوناني. وقد بدأ الحديث فيه عن فيلون الذي يمتاز في نظره عمن سبقه من المفكرين اليهود «بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية، والمبادئ العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين ما يقتضية العقل وبين ما أتي به النقل واضحة مشعورا بها كل

الشعور[٣٤]».

وقد عرض بعد ذلك لامتزاج الثقافة اليونانية والثقافة اليهودية لدي فيلون، وأوضح منهجه في التفسير الرمزي حيث أتخذ من هذا المنهج أساسا لبيان حقيقة مؤداها«أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة[٣٥]». ثم تحدث عن صفات الله عند فيلون، وعن نظريته في اللوغوس ومصادرها ومدي تأثره بهيراقليطس والفيثاغورية المحدثة. ثم تحدث عن نظريته الأخلاقية.

وقد أنهي حديثه عن فيلون وفلسفته بتقييم إجمالي قال فيه إنه «يجب أن يضاف إلي حضارة أخري غير الحضارة اليونانية وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلي حضارة أخري جديدة خلفت الحضارة اليونانية ونعني بها الحضارة السحرية أو العربية[٣٦]».

ولا أدري ماذا يقصد مؤرخنا بهذا الرأي، وبأي منطق يرى أضافة فيلون إلى ما أسماه الحضارة السحرية أو العربية !! أما كان الأجدر به أن يضيفه إلي تراثه الشرقي القديم مضافا إليه تأثره بديانته اليهودية وكذلك بالفلسفة اليونانية بأعتبارها ثقافة العصر، إذ أنه لا علاقة له بالحضارة العربية – إذا كان هناك ما يسمي بهذا في ذلك الوقت – فما كان موجودا وعاش في ظله فيلون هو الحضارة المصرية القديمة ممتزجة بمؤاثرت الحضارة اليونانية مع مزيج من التراث الديني اليهودي والمسيحي فيما نطلق عليه أسم «مدرسة الأسكندرية الفلسفية».

ولقد عرض بعد ذلك للأفلاطونية المحدثة، وتوقف أمام شخصيتها الرئيسية أفلوطين، فبدأ بالمقارنة بينه وبين فيلون ثم أوضح طابع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وعلاقتها بالروح الشرقية وتأثرها بالتجربة الدينية. وهنا

أقر د.بدوي الطابع الشرقي لفلسفة أفلوطين فهي كما قال فاشيرو في كتابه «التاريخ النقدي لمدرسة الأسكندرية» فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانيا فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحا يونانية(٣٧)». وبالطبع فنحن معه في هذا الإقرار(٣٨).

ويتوقف بعد ذلك أمام الصلة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة ومدي تأثير المسيحية في نشأة هذه الفلسفة، وتحدث كذلك عن مدي تأثير الغنوصية، فأوضح أن «مسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذ لا يمكن القطع فيها برأي نهائي(٣٩)».

ثم تحدث بعد ذلك عن الأدوار الثلاثة التي مرت بها الأفلاطونية المحدثة، فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه، والدور الثاني هو دور يامبليخوس حيث أنقلب ذلك التوازن الذي كان بين الدين والفلسفة في الدور الأول إلي أن أصبح للدين المقام الأول علي يديه. أما في الدور الثالث الذي يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية.

وقد ركز بعد ذلك علي عرض فلسفة أفلوطين مبتدئا بالحديث عن حياته وشخصيته ثم عن الأقانيم الثلاثة التي قال بها وهي الله وصفاته، ثم العقل الأول ثم النفس. ثم تحدث عن العالم المحسوس لديه، وأوضح كيفية العودة من العالم المحسوس إلي العالم المعقول وعرض في ثنايا ذلك لنظرية أفلوطين في النفس التي أوضح من خلالها حالة الوجد التي تؤدي إلي الأتحاد بالله حيث يكون الإنسان خارجا عن ذاته ومتحدا بالذات الإلهية أو حاصلا علي الذات الإلهية أي هو والذات الإلهية شيئا واحدا.

ملاحظات:

١- لقد التزم د.بدوي فعلا بالتأريخ للفلسفة اليونانية تبعا للمنهج الحضاري الذي أرتضاه؛ فأرخ للعصر الأول من القرن السادس حتي أنكساغوراس وجعل للسوفسطائيين دورا خاصا بهم قائما بذاته بإعتبارهم التنويريين الذين يمثلون عصر الإنتقال في أي حضارة من دور الحضارة إلي دور المدنية. وعلي أساس هذا الإلتزام بالمنهج الحضاري ميز بين ربيع وصيف وخريف وشتاء للفلسفة اليونانية، وحدد الخصائص المميزة لكل عصر من هذه العصور في ضوء الخصائص العامة للروح اليونانية..الخ.

٢- وقد جاء هذا الإلتزام بالنظرة الحضارية الشاملة للفلسفة اليونانية أحيانا علي حساب الإلتزام بالتأريخ المدقق للتيارات الفلسفية؛ فلقد أهمل د.بدوي التأريخ لبعض الفلاسفة كما فعل حينما أرخ للسوفسطائيين حيث اكتفي ببروتاجوراس وجورجياس فقط ولم يتحدث عن كثيرين غيرهم مثل أنطيفون وهبياس وبروديقوس وتراسيماخوس وكاليكليس بصورة مفصلة كما فعل مع الأولين.

كما إنه لم يدرس سقراط مع أو بعد دراسته للسوفسطائيين كما وعد في البداية علي أساس أن «سقراط لا يفترق مطلقا عن السوفسطائيين فلابد أن ندرس سقراط مع السوفطائيين(٤٠)». وهو يقصد بهذا طبعا أن دراسة سقراط ستكون مع دراسة السوفسطائيين بأعتباره وهم يمثلون عصر الأنتقال عصر التنوير.

٣- أغفل مؤرخنا إغفالاً يكاد يكون تاما النظر في حياة الفلاسفة خاصة فلاسفة اليونان الأوائل؛ فلم يشر إلي أي تفاصيل وردت إلينا عن حياة أي منهم رغم أهمية ذلك بالنسبة لفهم أفكار هؤلاء الفلاسفة وأصولها

ومؤثراتها، ورغم أهمية ذلك أيضا في بيان الترتيب التاريخي التقريبي لهؤلاء الفلاسفة، بإعتبار أن كل مانعرفة من هذه التورايخ تقريبي أيضا.

وربما أدى هذا الأغفال إلي بعض الخلط مثلما حدث حينما أرخ د.بدوي لهيراقليطس بعد تأريخه للمدرسة الإيلية فأعتبر أن مذهب هيراقليطس قد جاء معارضا لمذهب الإيليين بشكل عام[٤١]، رغم أن المعروف أن هيراقليطس يأتي تاريخيا بعد أكسنيوفان وفيثاغورس؛ إذ علي الرغم من أنه ليس معروفا بدقة مولده أو وفاته إلا أنه «زها عام ٥٠٠ق.م بعد فيثاغورس وزينوفان حيث يشير إليهما في شعره[٤٢]».

أما بارمنيدس فقد ولد حسب أرجح الروايات حوالي عام ٥١٥ ق.م ويحدثنا ديوجين لايرتوس أنه أزدهر في الأوليمبياد التاسع والستين أي بين عامي ٥٠٤ق.م و ٥٠٠ق.م لكن الأرجح أنه أزدهر عام ٤٨٥ أو ٤٧٥ق.م[٤٣].وإذا ما أعتبرنا بارمنيدس كما أعتبره د.بدوي فعلا هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية فإنه لا ينبغي أن نعتبر فلسفة هيراقليطس قد جاءت كرد فعل للفلسفة الإيلية، أو أن نؤرخ له بعد الإيلية.

٤- لقد أختتم د.بدوي تأريخه للفلسفة اليونانية ببحث هام عن المصطلح الفلسفي في العصر اليوناني أوضح فيه تاريخ المصطلح الفلسفي في الدور الأول للفلسفة اليونانية، ثم أستعرض عددا كبيرا من المصطلحات التي أستخدمها فلاسفة اليونان كالمبدأ والهيولي والماهية والعنصر والطبيعة والواحدية والذرة والمذهب المادي والعقل والباطن والعالي والديالكتيك والكم والإنسجام. وهذا التدقيق في المصطلح وتاريخه يعد أمرا في غاية الأهمية يقصر في الأهتمام به الباحثون في هذه الأيام.

ثانيا: محاولات التأريخ للفلسفة في العصر الوسيط



تمهيد..

لقد حظيت الفلسفة في العصور الوسطي بأهتمام كبير من قبل المؤرخين.وبالطبع كان للفلسفة الإسلامية أو العربية كما يحلو للبعض تسميتها الأهتمام الأكبر؛ إذ لم يكتب في الفلسفة الغربية في العصور الوسطي سوي القليل مثل «فلسفة العصور الوسطي» للدكتور عبد الرحمن بدوي، و «نماذج من الفلسفة المسيحية» للدكتور حسن حنفي، و «أثر أبن رشد في فلسفة العصور الوسطي» ودراسة عن «السينوية اللاتينية» للدكتورة زينب محمود الخضيري. وما كتبه الأستاذ عبده فراج في كتابه الفريد «فلسفة العصور الوسطي» الذي يستعرض فيه الفلاسفة الغربيين والفلاسفة المسلمين حسب الترتيب التاريخي لهم.

أما التأريخ للفلسفة الإسلامية، فقد حظي كما أشرنا - بنصيب كبير من المؤلفات في هذا العصر وقد بدأ ذلك بكتاب الشيخ مصطفي عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام» ثم توالت الدراسات التأريخية بعد ذلك نذكر منها كتاب د.حنا الفاخوري ود.خليل الجر «تاريخ الفلسفة العربية» في جزئين ولعله أشمل كتاب في هذا الصدد وأعتمدت عليه مؤلفات كثيرة بعد ذلك. وكتاب د.إبراهيم بيومي مدكور «في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه» في جزئين ، وكتاب د.علي سامي النشار«نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» الذي صدر منه .ثلاثة أجزاء. وكتاب د.عمر فروخ «تاريخ الفكر العربي إلي أيام أبن خلدون» وهو يتميز - رغم أنه أعتمد علي نماذج أنتقائية من الفكر العربي- بأنه عاد إلي جذور الفكر العربي الشرقية واليونانية. وكتاب د.ماجد فخري «تاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي كتبه بالأنجليزية ونقله

د.كمال اليازجي إلي اللغة العربية وهو من أشمل هذه المؤلفات وأغزرها مادة وأكثرها إلماما بتيارات الفلسفة الإسلامية وموضوعاتها المختلفة. وكتاب د.جميل صليبا «تاريخ الفلسفة العربية». كما لا يمكن أن ينسي بهذا الصدد ريادة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة بترجمته وتعليقاته الغزيرة لكتاب دي بور«تاريخ الفلسفة في الإسلام».

ومن المؤلفات الهامة أيضا في الفلسفة الإسلامية بوجه عام كتاب د.محمد يوسف موسي «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية» الذي صدر عام ١٩٤٥م، وفي نفس الوقت أيضا صدر لجبور عبد النور كتاب «نظرات في الفلسفة عند العرب». كما أصدر الشيخ نديم الجسر كتابا بعنوان «الموجز في الفلسفة العربية» بطرابلس عام ١٩٥١م.

وبالإضافة إلي ذلك، فهناك العديد من المؤلفات التي أهتمت بتقديم قطاع من الفلسفة الإسلامية أو أشتملت علي دراسات متفرقة حول فلاسفة الإسلام، نذكر من ذلك ماكتبه د.محمود قاسم في كتابه «دراسات في الفلسفة الإسلامية»، وما كتبه د.موسي الموسوي تحت عنوان «من الكندي إلي أبن رشد»، وكذلك مؤلفات د.محمد عاطف العراقي «تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية» و «مذاهب فلاسفة المشرق» و «ثورة العقل في الفلسفة العربية» و مؤلفات د.محمد عبد الرحمن مرحبا «من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية» و «الفكر العربي في مخاضه الكبير» و «أصالة الفكر العربي». وللدكتور عمر الشيباني كتاب «مقدمة في الفلسفة الإسلامية»، وللدكتور محمد كمال جعفر «في الفلسفة الإسلامية»، وكذلك كتب د.محمد غلاب «الفلسفة الإسلامية في المغرب»، كما كتب د.فيصل بدير عون «الفلسفة الإسلامية في المشرق». وللأستاذ محمد جواد مغنية كتاب بعنوان «معالم الفلسفة الإسلامية»، وللأستاذ رمزي نجار «الفلسفة العربية عبر التاريخ»،

وللأستاذ عبده الشمالي «دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها»، وللدكتور عبد اللطيف العبد «دراسات في الفلسفة الإسلامية».

وقد أهتمت بعض المؤلفات بالتأريخ لفكرة في الفلسفة الإسلامية، فعلي سبيل المثال كتب د.أحمد صبحي في عام ١٩٦٠«الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» كما كتب د.ناجي التكريتي «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام» وكتب د.سامي نصر لطف «فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي»، كما كتب د.فيصل بدير عون «فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية»، كما كتب د.محمد جلال شرف عن «الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي»، وكتب د.عبد الحي قابيل عن «المذاهب الأخلاقية في الفكر الإسلامي»، ود.سهير فضل الله أبو وافيه عن «الفلسفة الإنسانية في الإسلام».

وبالإضافة إلي كل ذلك، فقد صدرت عشرات الدراسات التي تحاول التأريخ لجانب من جوانب الفكر الإسلامي كعلم الكلام أو التصوف بالإضافة إلي الفلسفة، كما صدرت دراسات تفوق الحصر عن متكلمي وفلاسفة ومتصوفة الإسلام.

وعلي سبيل المثال؛ فلقد أهتم الكثيرون بالتأريخ لعلم الكلام وللفرق الإسلامية، فمنذ عام ١٩٣٢ أصدر محمود البشبيشي كتابا بعنوان «الفرق الإسلامية»، وأصدر الشيخ محمد الحسين الظواهري كتاب «التحقيق التام في علم الكلام»، وللدكتور البير نصري نادر كتابا عن «الفرق الإسلامية والسياسية الكلامية»، وللدكتور يحي هويدي كتابا بعنوان «دراسات في علم الكلام»، كما قدم د.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني تأريخا لعلم الكلام من خلال بعض مشكلاته في كتابه «علم الكلام وبعض مشكلاته»، كما قدم د.أحمد

محمود صبحي عدة مؤلفات تؤرخ للفرق الإسلامية مثل الأشاعرة والمعتزلة والزيدية، كما قدم د.سامي نصر لطف «نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين»، كما قدم د.فيصل بدير عون كتابا بعنوان «علم الكلام ومدارسه»، كما يحاول د.حسن حنفي حاليا إحياء علم الكلام من خلال نظرته التجديدية في مؤلفه الضخم «من العقيدة إلي الثورة» الذي أصدره في خمس مجلدات.

كما أهتم الكثيرون أيضا بالتأريخ للتصوف الإسلامي، فقد نشر عزت عبد العزيز في بيروت عام ١٩٣٨م كتابا عن «التصوف عند العرب»، كما نشر د.محمد مصطفي حلمي في عام ١٩٤٥ كتابه عن «الحياة الروحية في الإسلام»، كما كتب طه عبد الباقي سرور عن « أعلام التصوف الإسلامي»، ود.البير نصري نادر عن «التصوف الإسلامي»، كما كتب د.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني «مدخل إلي التصوف الإسلامي»، كما نشر عدة دراسات متخصصة عن أعلام التصوف الإسلامي ككتابه عن «أبن عطاء الله السكندري وتصوفه»، وعن «أبن سبعيين»، كما أصدر د.عبد القادر محمود كتابا عن «الفلسفة الصوفية في الإسلام» وأخر بعنوان «دراسات في الفلسفة الصوفية والدينية والعلمية».

ويجدر الإشارة في هذا الصدد إلي دراسات كانت رائدة في ميادينها في الفكر الإسلامي مثل دراسة د.علي سامي النشار عن «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، ودراسات د.أبو العلا عفيفي في التصوف الإسلامي، ودراسة د.كامل مصطفي الشيبي عن «الصلة بين التصوف والتشيع»، ودراسة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة عن «إبراهيم بن سيار النظام واراؤه الفلسفية والكلامية»، ودراسة د.محمود قاسم عن «نظرية المعرفة عند أبن رشد وأثرها في توماس الأكويني»، ودراسات د.عبد الرحمن بدوي الرائدة في مجال التراث

الفكري الإسلامي بشتي صوره. وكذلك دراسات د.محمد عبد الرحمن بيصار ود.عبد الحليم محمود ود.محمد البهي ود.محمود حمدي زقزوق وغيرهم من علماء الأزهر الشريف.

كما ينبغي الإشارة أيضا إلي تلك المحاولات التجديدية في النظر إلي الفكر العربي قديمه وحديثه وتقديم تصورات شاملة عنه، مثل محاولة د.زكي نجيب محمود في كتابيه «تجديد الفكر العربي» و «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، ومحاولة د.محمد عابد الجابري في كتابيه «تكوين العقل العربي» و «بنية العقل العربي»، ومحاوله د.طيب تيزيني في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، ومحاولة د.حسن حنفي في كتابيه «التراث والتجديد» و «من العقيدة إلي الثورة». هذا فضلا عن محاولات د.عبد الله العروي في ميداني السياسة والتاريخ الإسلاميين. وكذلك ما يظهر في كتابات د.حسين مروه ود.معن زياده ود.رضوان السيد ود.نصر حامد رزق ود.طه عبد الرحمن ود.أحمد ماضي ود.عبد الأمير الأعسر و د.عبد السلام بنعبد العالي وغيرهم في كافة أرجاء الساحة العربية.

ووسط هذا الكم الهائل من المحاولات التأريخية للفلسفة في العصر الوسيط كان علينا أن نختار عدة نماذج منها، إذ أن الإكتفاء بنموذج واحد لم يكن كافيا لتعدد المدارس التأريخية التي تمثلها كل تلك المحاولات خاصة في ميدان الفلسفة الإسلامية.

وقد أخترنا ثلاثة نماذج، أولها: محاولة د.علي سامي النشار التي تمثل التأريخ للفلسفة الإسلامية من وجهة نظر تأصيلية إسلامية، وثانيها: محاولة د.جميل صليبا التي تمثل تلك المحاولات الإنتقائية كما أنها من أحدث المحاولات التي تؤرخ تحت تسمية «الفلسفة العربية» ولأصحاب هذه التسمية وجهة نظر

ذات بعد أستشراقي غربي نريد التوقف عندها لتنفيدها والرد عليها، أما ثالث هذه النماذج فهي محاولة الأستاذ عبده فراج التي تؤرخ للفلسفة في العصر الوسيط عموما حيث التداخل بين الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية وبيان أثر كلاهما علي الأخر، وهي محاولة فريدة وهامة.

(أ) محاولة د.علي سامي النشار
«التأريخ لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»

لقد كان من الضروري أن نتعرض لهذه المحاولة التأريخية التي تختص بالتأريخ فقط لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وذلك لما لمسناه فيها من رؤية واضحة يمتلكها صاحبها ، ومن تصدي موضوعي لقضايا التأريخ للفكر الإسلامي، ومن قدرة غير محدودة على الرجوع إلى المصادر الأصلية مكنت مؤرخنا من أن يقدم كما هائلا من المعلومات التي أتاحت له تقديم وجهة نظر أصيلة عن الفكر الإسلامي، كما أتاحت له الرد علي كل دعوات المؤرخين الغربيين ومن يتابعونهم من العرب والمسلمين حول هذا الفكر وخصوصية نشأته.

أولا: منهجه التأريخي:

علي الرغم من أن د.علي سامي النشار لا يقدم تأريخا شاملا للفكر الإسلامي بقطاعاته المختلفة، وأكتفي فقط بالتأريخ للنشأة لقطاعات الفكر الإسلامي كما يراها هو متمثلة في علم الكلام والتصوف، إلا أنه يمتلك في التأريخ منهجا موضوعيا يتميز بالدقة وعدم التحيز.

وهو يصرح بعناصر هذا المنهج في مقدمة الطبعه السابعة من الجزء الثاني حينما يقول معمما الحديث علي كل الباحثين في تاريخ الفلسفة «أما عن المنهج فإننا جميعا- الباحثون في تاريخ الفلسفة - إنما نستخدم المناهج التجريبية مطبقة في نطاق العلوم الإنسانية. وهو مايسمي في علم المناهج بالمنهج الإستردادي. نقوم بعمليتي التحليل والتركيب، ننظر في الوثائق ونطبق عليها طرق التحقيق من نقد خارجي ونقد داخلي ثم نقوم بتحليلها،

وبعد ذلك نضعها في نسق تركيبي[٤٤]».

إن المنهج الذي يتبعه مؤرخنا إذن هو المنهج الإستردادي وهو المنهج المستخدم في علم التاريخ، وهو هنا ينقله إلي التأريخ للفلسفة حيث يقوم في أطاره بعمليتي التحليل والتركيب من خلال النظر في الوثائق وتطبيق طرق النقد المختلفة عليها.

ورغم أن الدكتور علي سامي النشار يري أن هذا هو منهاج معظم المؤرخين للفلسفة، إلا أنه يدرك أن أختلافات كثيرة تبدو بين هؤلاء المؤرخين وهي أختلافات تعود في رأيه إلي إختلاف الرؤي والتفسيرات؛ فهناك التفسير المادي التاريخي، والتفسير البنيوي، والتفسير الفيلولوجي، والتفسير الظواهري. وكل هذه التفسيرات أستخدمت في النظر إلي الفلسفة الإسلامية، وهو لا يعترف بأن تكون هذه التفسيرات مناهج وإنما هي «مجرد رؤي أو تفسيرات». ونحن نختلف معه في هذا؛ فهذه المناهج التي يعتبرها من قبيل إختلاف التفسيرات والرؤي هي مناهج فعلا، وهي مناهج مستقلة عن ذلك المنهج الإستردادي الذي أعتبره منهجا عاما لكل المؤرخين للفلسفة.

علي أي حال، فإن إتباع د.النشار للمنهج الإستردادي حقق له قدرا لا بأس به من الموضوعية العلمية رغم إدراكه وأعترافه بأن «الموضوعية المطلقة عسيرة التحقيق[٤٥]». كما حقق له الحياد العلمي الذي جعله مثلا يؤرخ ولأول مرة في الجزء الثاني من كتابه للمذهب بكل فرقه ومذاهبه بأعتبارها تشكل نسقا فلسفيا متكاملا شهد تطورات متعددة[٤٦].

وقد حاول مؤرخنا أن يقيم توافقا بين المنحي الموضوعي في تأريخه وبين الرؤية الذاتية التي أنطلق منها في هذا التأريخ حيث أنه من أتباع ما يسميه بالمدرسة الإسلامية الحديثة التي تري ضرورة الكشف عن روح

الحضارة الإسلامية في كتابات المسلمين الأصلية علي أساس من إيمان مؤرخنا بأنه علي الرغم من أن هناك تأريخا عاما للفلسفة يشمل الفلسفات جميعا توضع فلسفات الأمم المختلفة في أطاره إلا أن «من الخطأ الكبير القول بأن هذه الفلسفات تتشابه في جوهر مذاهبها. أنها تختلف طبقا للأنبعاث الداخلي والخارجي في الأمم[٤٧]».

وعلي ذلك فقد فعل المسلمون – في نظر مؤرخنا- فعلهم الخاص في التاريخ الفلسفي العام، فحينما التحموا بغيرهم من الأمم كونوا معدلا بشريا جديدا ومزيجا فكريا جديدا، فقدموا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان[٤٨]».

ومن هنا تتضح معالم الرؤية الخاصة لمؤرخنا وهو يزيدها تجديدا بعبارات خلابة يقول فيها «إن فلسفتنا الإسلامية لم تكن فلسفة اليونان وإن كنا قد تناولناها؛ فلم يكن مجتمعنا مغلقا تقف حواليه السدود والقلاع، بل فتح الباب العظيم ودخل كل شئ عاريا إلي مدنيتنا الكبري فأخذنا ماأخذنا ورفضنا مارفضنا وكان ما أخذنا قليلا ثم وضعنا البناء العظيم وجري الفكر نهرا سيالا يبدع ويفتن. كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويري مبدع نفاذ، أنها أتت بخلق جديد وألقت بتصورات كبري في تاريخ الفكر الإنساني وحولت هذا الفكر من طور إلي طور، وسارت قدما حتي حل الأصيل[٤٩]».

وينبه مؤرخنا إلي أنه ليس وحده صاحب هذه الرؤية الإسلامية للتأريخ للفلسفة الإسلامية، بل هي رؤية يعود تاريخها إلي الشيخ مصطفي عبد الرازق صاحب الدعوة الأولي إلي دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية، وتوالت بعد ذلك الأبحاث من رجال هذه المدرسة الإسلامية الحديثة ومنهم المرحوم محمود الخضيري والدكتور محمد مصطفي حلمي وكان ثالث

التلاميذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده الذي ظهر دفاعه عن أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها وأستقلالها من خلال تعليقاته الزاخرة علي كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام» لدي بور الذي نقله من الألمانية إلي العربية ليكون أساسا تأريخيا لكل من أرخ للفلسفة الإسلامية بالعربية سواء أستلهم منهج دي بور الإستشراقي أو أستلهم منهج أبو ريدة الإسلامي الذي بدا من تعليقاته. ومد د.النشار تأريخه لهذه المدرسة إلي د.عمار الطالبي بأبحاثه عن الخوارج وعن أبن العربي الفيلسوف الأشعري وعن أبن باديس ، وإلي د.محمد رشاد سالم في أبحاثه عن أبن تيمية ود.فوقيه حسين محمود في أبحاثها عن أمام الحرمين فيلسوف الأشاعرة ود.فتح الله خليف في أبحاثه عن فخر الدين الرازي والماتريديه و د.عبد القادر محمود في أبحاثه عن الأمامية وعن التصوف و د.أحمد صبحي في أبحاثه عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين.

وبالطبع فإن المدرسة لا تزال ممتدة، فإن كان أستاذنا الدكتور علي سامي النشار قد وقف بها عند ذلك الحد فإني أستطيع أن أضيف بعض الأسماء التي تتبع هذه المدرسة؛ إذ لا يزال تأثيرها ممتددا علي باحثين أخرين مثل د.محمود حمدي زقزوق و د.يحي هاشم و د.محمد عبد الفضيل من جامعة الأزهر، و د.صلاح رسلان و د.جمال سعيد من جامعة القاهرة، و د.علي عبد الفتاح من جامعة عين شمس و د.عبد الفتاح فؤاد و د.محمد عبد القادر من جامعة الأسكندرية، و د.عزمي طه السيد و د.زكريا بشير إمام من جامعة الإمارات العربية المتحدة، و د.محمد صالح و د.أحمد الجزار من جامعة المنيا، و د.محمد إبراهيم الفيومي و د.مصطفي لبيب من جامعة السلطان قابوس، وغير هؤلاء وأولئك كثيرون من الباحثين في علم الكلام والفلسفة والتصوف الإسلامي في كافة أنحاء العالم العربي والإسلامي ممن لا نستطيع حصرهم في هذه العجالة.

ولم يتغاض د.علي سامي النشار عن مدارس أخري أرخت للفكر الإسلامي علي نفس النهج محاولة توضيح حقيقة الفلسفة الإسلامية، حيث أشار إلي تكون مدرسة أخري ذات طابع عقلي في «دار العلوم» علي يد د.محمود قاسم الذي أنكر في أبحاثه عن أبن رشد خرافة شارح أرسطو ثم بين في ضوء تحليل وثائق جديدة أثر أبن رشد في فيلسوف المسيحية توماس الأكويني، وإن كان مؤرخنا قد أعلن أختلافه مع د.محمود قاسم في تمجيده للمعتزلة وللمذهب الرشدي وأعتبارهما أقرب عقلا إلي روح الإسلام من مذهب الأشاعرة، فالدكتور النشار يري «أن الأشعرية هي أخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق بأسم القرآن والسنة المعبر عنها في أصالة وقوة، وإن مابقي للمسلمين بعد في الحياة حتي نهاية الدنيا هو الأخذ بهذا المذهب كاملا وتطويره خلال العصور وعلي حسب مقتضيات الأجيال المقبلة(٥٠)».

ولا يغفل د.النشار أيضا المدرسة الأزهرية التي تشكلت علي يد د.عبد الحليم محمود وفي أطارها يقوم علماء أزهريون بمجهود علمي جبار في أحياء وبعث الفكر الإسلامي، وقد ذكر منهم د.محمد عبد الرحمن بيصار في أبحاثه المتعددة عن أبن رشد والغزالي ود.سليمان دنيا الذي شارك في أحياء تراث الغزالي والأستاذ نور الدين شريبه الذي أحيا نوادر المخطوطات في التصوف(٥١).

وقد أغفل د.النشار هذه المرة الحديث الذي كان يردده دائما عن المدرسة التي يدعوها بالمدرسة الأوربية الحديثة وأعلامها الذين «التحموا بالفكر الأوربي وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية إسلامية وأن عمل المسلمين الأساسي كان قبول الفكر اليوناني والأفتتان بفتنته(٥٢)»، وذلك لأنه أعتبر أن آراء هذه المدرسة قد تهافتت تهافتا كاملا وأختفت أسطورة الفتنة اليونانية من نطاق البحث ولم يعد يشعر أحد بوجودها بعد كتاباته الكثيرة التي صبت كلها

البحث في الرد علي هذه الأراء المتهافتة منذ كتابه الأول «مناهج البـ ـث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الآرسططاليسي».

ثانيا: عرض الكتاب:

(أ) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – الجزء الأول:

يبدأ مؤرخنا هذا الجزء بباب هام بعنوان «مدخل عام للفلسفة الإسلامية» يتحدث في الفصل الأول منه عن العرب الأوائل وأثر القرآن في تفكيرهم، وفي الفصل الثاني عن منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي، ثم تحدث في الفصل الثالث عن الإبداع الفلسفي الإسلامي، حيث عرض للإختلاف حول أصالة الفكر الإسلامي فيتحدث عن الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية ثم عن الإسلام والتصوف، وعن الاسلام وعلم الكلام، وعن الاسلام وعلم أصول الفقه، والاسلام وعلم الاجتماع وفلسفة السياسة وفلسفة التاريخ.ثم يختتم هذا الفصل بالحديث عن الإسلام وفلسفة النحو، وقد أوضح في كل نقطة من هذه النقاط كيف صدر المفكر الإسلامي فيها عن أصول اسلامية سابقة علي تأثر المسلمين بالفلسفة اليونانية.

ولم ينس مؤرخنا في ختام هذا الفصل أن يتعرض لقضية التسمية فقال أن بعض مؤرخي الفلسفة تكلموا عن فلسفة عربية وهو يرفض هذه التسمية إطلاقا لأنه إنما يتكلم عن فلسفة إسلامية؛ فقد كان أغلب المفكرين من الموالي، وإن كان قد نشأ كثيرون من العرب نشأة علمية وقاموا بدور هام في تاريخ الفكر الاسلامي، ومن ناحية فإن الاسلام هو المقوم الأعظم لهذه الأمة صبغها بصبغته ولونها في كل مظاهر الحياة بلونه ودعاها إلي الكتابة بلغته وأشترك في هذه الصيغة جميع الأجناس التي أعتنقته(٥٣).

أما الباب الثاني فقد كان هو الأخر فى غاية الاهمية حيث أهتم فيه المؤلف

ببحث عوامل نشأة الفلسفة الاسلامية بنوعيها الخارجية والداخلية. وقد خصص للعوامل الخارجية أربعة فصول، ودرس العوامل الداخلية في فصل واحد نظرا لأن تركيزه في بقية أجزاء الكتاب بعد ذلك سيكون علي هذه العوامل الداخلية ودورها في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي.

وقد خصص الفصل الأول من هذا الباب لدراسة العلاقة بين الإسلام واليهودية مبتدئا بتوضيح الأختلافات العامة بين الإسلام واليهودية، فتحدث عن اليهود والفتنه، ثم توقف عند أثر الفكر الإسلامي في اليهود فأوضح أثر المعتزلة في القرائين مثل يافت بن صاعد وداود بن مروان وغيرهم، ثم أوضح أثر المعتزلة في الربانيين خاصة سعديه بن يوسف الفيومي وإسحق إسرائيل وسالمون بن جبرول وبهيا بن فاقوره ويوسف بن صديق وبيهود بن هالفي وإبراهيم بن داود وموسي بن ميمون وهرون بن إيلي. وينتهي من ذلك إلي نتيجة مؤداها أن اليهود لم يؤثروا عقليا أوفلسفيا في المسلمين ولكنهم نجحوا فقط في أدخال عناصر تخريبية لدي الفرق الخارجة عن الإسلام بما أدخلوه من عقائد وأحاديث في التجسيم والتشبيه. ومن ثم فقد أكتوي المسلمون – علي حد تعبير مؤرخنا – بنار اليهود فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة وميتافيزيقا الإسلام الحقيقي وأصطنع المسلمون النظر وأكتشفوا المنهج فظهرت الفلسفة الإسلامية التي ما لبثت أن أثرت في اليهود فأشعلت فيهم الفكر فتفلسفوا في ضوء فلسفة المسلمين، فإذا كان لليهود فلسفة – وهو أمر يشك فيه – فهي لم تكن إلا ظلالا لفكر المسلمين وفلسفتهم مع تشويه هذا الفكر بعناصر من التوراة والتلمود.

وقد أنتقل في الفصل الثاني للحديث عن الإسلام والمسيحية، فتحدث عن بدء النزاع وعن صورة المسيح في القرآن وأشتداد الجدل بين النصرانية والإسلام، ثم تحدث عن الإختلافات بين المسيحيين أنفسهم وأنقسامهم إلي

فرق كالملكانية والنسطورية واليعقوبية، ثم تحدث عن مناقشة القرآن للمذاهب المسيحية، ثم عن أثر هذا النزاع في المنهج الجدلي عند المسلمين، وعن الأختلاف المنهجي بين المسلمين والمسيحيين.

وقد أنتهي في هذا الفصل إلي القول بأنه لا ينكر أن مجادلات المسيحيين ومناقشتهم للمسلمين عامة قد عاونت علي أنشاء علم الكلام، وإن كان المسلمون قد أنكروا متخذين كل الوسائل الجدلية أفكار المسيحيين عن التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز. وقد ثبت لدي مؤلفنا أن الأختلاف بين المتكلمين المسلمين والمسيحيين كان مزدوجا فقد كان أختلافا في المادة والمنهج معا(٥٥).

وقد أستعرض المؤلف في الفصل الثالث العلاقة بين الاسلام والفلسفة اليونانية، وكتب في هذا فصلا ممتعا وغاية في الأهمية بدأه بنفي مقولة كانت قد ترددت بين الباحثين لمدة طويلة هي أن الاسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت الترجمة في عهد المنصور العباسي، حيث قرر أن الأبحاث الحديثة أكدت بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون وأن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي، كما أثبتت أيضا كذب قصة حرق مكتبة الأسكندرية وتهافتها.

ومن ثم فقد تعرف المسلمون علي تلك المدارس الفلسفية المنتشرة في العالم الذي فتحوه بالإضافة إلي تعرفهم علي أهم هذه المدارس مدرسة الأسكندرية(٥٦). وقد أثبت مؤلفنا أن أتصالا حقيقيا قد نشأ بين المسلمين والفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري(٥٧).

وقد بدأ د.النشار بعد ذلك في بيان مدي معرفة المسلمين بالتيارات الفلسفية اليونانية منذ نشأتها، وقد تأكد له أن صورتين كانتا دائما موجودتين

لكل المدارس الفلسفية اليونانية وأعلامها، صورة مشوهة رسموها من خيالهم وصورة حقيقية لفلسفات هؤلاء الفلاسفة. وقد وجد مصداق ذلك في معرفة المسلمين بالمدرسة الطبيعية الأولي؛ فقد عرفوا طاليس وفلسفته وأنكسمندريس وفلسفته وأنكسيمانس وفلسفته بهاتين الصورتين. وقد أبرز المؤلف بعد ذلك أثر الفيثاغورية في الإسماعيلية وأخوان الصفا. كما أوضح معرفة المسلمين بالمدرسة الإيلية وأعلامها أكسنوفان وبارمنيدس وزينون ومالسس، وأوضح معرفتهم بهيراقليطس والطبيعيين المتأخرين:أبنادوقليس وأنكساغوراس والمدرسة الذرية(لوقيبوس وديمقريطس)، وكذلك عرف المسلمون السوفسطائيين والمدرسة التصورية المثالية(سقراط وأفلاطون وأرسطو). كما تحدث عن معرفتهم بالفلاسفة بعد أرسطو حيث عرفوا من شراحه الأسكندر وجالينوس وغيرهم، كما عرفوا المدرسة اللذية(أبيقور)، والمدرسة الرواقية، والشكاك التجريبيين والأفلاطونية المحدثة.

وقد أنهي هذا الفصل بنتيجة تشتمل علي رؤيته الخاصة، حيث أقر بتأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية إذا كان المقصود هنا الفلاسفة الخلص أمثال الكندي والفارابي وأبن سينا وأبن رشد، فهؤلاء يطلق عليهم فلاسفة الدائرة اليونانية في العالم الإسلامي وبعض من تابعهم من المعتزلة.

أما عن الدائرة الفكرية الفلسفية المسلمة التي تعبر عن روح الإسلام، والمقصود بها هنا فلسفة المتكلمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة وشيعة معتدلة والصوفية الأخلاقية السنية، فهي تختلف أشد الأختلاف في رأيه عن تلك الفلسفة المشائية أو الأفلاطونية المحدثة، فهي لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها ، وقد قدم بعض الأدلة علي ذلك(٥٨) .

أما الفصل الرابع، فقد تحدث فيه عن الغنوصية والإسلام مبتدئا بتحليل مصطلح الغنوصية ورده إلي أصله اليوناني، ثم تحدث عن مبادئها العامة وأثرها في اليهودية والمسيحية، ثم تحدث عن أثرها الذي ظهر أكثر ماظهر في الأديان الثنوية الفارسية المتأخرة، وأوضح أن تلك المذاهب نشأت غير غنوصية ثم أنتهت إلي غنوصية عنيفة، وقد جمعها المسلمون تحت إسم المجوس. وعدد بعد ذلك صورا كثيرة من تلك الغنوصية الفارسية:غنوصية كيومرث والزروانية والزرادشتية والديصانية والمانوية والمزركية والمندائية وبين الفروق الطفيفة بينها. ثم أوضح الإتصالات بين المسلمين والغنوصية كما بين أيضا أصطدام المسلمين في البلاد التي فتحوها أيضا خاصة في حران بالمدرسة الحرنانية والصابئة.

وقد أنتقل بعد ذلك إلي الحديث عن المذاهب الهندية التي أتصل بها المسلمون كالبراهمه واليوجا والنرفانا ومذهبهم في الجوهر الفرد. وقد أنهي هذا الفصل بتقرير نتيجة مؤداها « أن الإسلام قد وقف أمام غنوص الشرق سواء أكان فارسيا أم هنديا، كما وقف أمام غنوص الغرب – الأفلاطونية المحدثة – موقف العداوة والبغضاء يجالدها أشد مجالدة وأعنف جهاد(٥٩)».

وقد تحدث مؤلفنا في الفصل الخامس عن العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامي الفلسفي وقد حصرها في العوامل اللغوية والعوامل السياسية والعوامل الإقتصادية، فلا أحد يستطيع أن ينكر أنتفاضات البنيان الداخلية وتشوقة نحو فكر إسلامي أصيل بفعل هذه العوامل الداخلية(٦٠).

وقد أنتقل المؤلف بعد ذلك إلي الباب الثالث الذي خصصه لدراسة البواكير الأولي للحركة العقلية الإسلامية فتحدث في الفصل الأول عن الفقهاء وعقائدهم الكلامية مبتدئا بالحديث عن القرآن كمصدر للعلوم الإسلامية، ثم

تحدث عن عصر الخلفاء الراشدين خاصة عهد عثمان الذي حدث فيه التهيؤ للحركة العقلية منذ بداية الفتنة والخلاف الذي أدي إلي ظهور الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة. وقد كانت أول فرق السنة مدرسة أبي هاشم والحسن أبن الحنفية حيث أعتبر أن منشئ الأعتزال هو أبو هاشم عبد الله بن الحنفية ومن بعده الأمام الحسن بن محمد بن الحنفية(٦١).

وقد أنتقل بعد ذلك إلي الحديث عن الفقهاء وأراؤهم الكلامية: أبو حنيفة النعمان ومالك أبن أنس ومحمد بن أدريس الشافعي وأحمد بن حنبل.

أما الفصل الثاني فتحدث فيه عن أهل السنة الأوائل مبتدئا بأبن كلاب ومدرسته الكلامية التي كان أشهر أعلامها أبوالعباس بن أحمد القلانسي والحارث المحاسبي.

أما الباب الرابع، فقد خصصه مؤلفنا للحديث عن الحشوية والمشبهة والمجسمة، وقد تحدث في الفصل الأول منه عن نشأة الحشوية والمشبهة.وتحدث في الفصل الثاني عن الكرامية ومؤسسها محمد بن كرام.

أما الباب الخامس فقد كان موضوعه نشأة التفكير العقل في الإسلام، وقد خصص الفصل الأول منه للحديث عن القدريين الأوائل مثل معبد الجهني وغيلان مسلم الدمشقي. أما الفصل الثاني فقد تحدث فيه عن نشأة التأويل العقلي منذ الجعد بن درهم والجهم بن صفوان مفصلا الحديث عن أراء الجهم الكلامية في مشكلة الألوهية والمشكلة الإنسانية وختمه بالحديث عن أثر الجهم وفضله.

وقد بدأ مؤلفنا في الباب السادس الحديث عن المعتزلة حيث تحدث في الفصل الأول عن الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة، وفي الثاني عن واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول وأراؤه الكلامية، وفي الثالث عن مدرسة واصل

الكلامية وأهم أعلامها، وفي الرابع عن الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة والسند المعتزلي ومصادر آراء واصل وعمرو بن عبيد في مسألة المنزلة بين المنزلتين ومسألة القدر، وفي الخامس عن الأصول الخمسة للمعتزلة، وفي السادس تحدث عن أبي الهذيل العلاف الذي أعتبره فيلسوف المعتزلة الأول والممثل الأول للفلسفة الإسلامية(٦٢).أما الفصل السابع فقد خصصه للحديث عن النظام وفلسفته.أما الفصل الثامن والأخير فقد خصصه للحديث عن معمر بن عباد السلمي وفلسفته.

وقد أختتم مؤلفنا هذا الجزء بالحديث عما أسماه بالكتب المنهجية، في أطار رصده للمصادر العربية التي أعتمد عليها، فتحدث عن كتاب الشيخ مصطفي عبد الرازق «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية» وعن كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» وعن كتاب د.إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه» وعن تحقيق د.محمود قاسم وتقديمه لكتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» لابن رشد. ثم تحدث عن أمهات الكتب التي أستقي منها مادة الكتاب عربية وأجنبية، ثم قدم فهرسا للأعلام الواردة فيه.

(ب) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – الجزء الثاني:

لقد خصص مؤرخنا هذا الجزء للتأريخ لنشأة التشيع وتطوره وكان علي وعي بأنه إنما يؤرخ لفلسفة التشيع وتطورها بشكل عام لأول مرة. وقد حاول منذ المقدمات التي صدر بها الطبعات المختلفة لهذا الجزء أن يزيل اللبس وسوء الفهم الذي أحاط بالشيعة لدي عامة المسلمين. وقد كشف لنا بيسر وبساطة وعمق عن الفروق الدقيقة بين الشيعة وأهل السنة والمعتزلة وهي الفرق الثلاثة الكبري في تاريخ علم الكلام الإسلامي، وهو يقول في هذا بعبارات دقيقة في مقدمة الطبعة الثانية «لقد حاول أهل السنة والجماعة الأوائل

أن يستندوا علي النقل والعقل في فكرهم الفلسفي، وحاول أهل الإعتزال أن يقيموا فلسفتهم علي العقل والنقل، أما الشيعة فقد عرفوا في نشأتهم الأولي النقل فقط، والنقل بطريق خاص وعن مجموعة خاصة من أئمة أهل البيت وبعض حواريي محمد(صلي الله عليه وسلم) وأتباع أبن عمه علي بن أبي طالب. ولذلك تميز فكر الأولين - أهل سنة ومعتزلة - بمسحة عقلية ظاهرة بينما تميز فكر الأخرين - أهل التشيع الأول - بعاطفة تتجه نحو القلب وتحرك أفاقا شفافة في النفس الإنسانية. وتميز المذهب الشيعي بأنه أثار الحب والكره، وأعلن التولي والبراءه.

أما أهل السنة والجماعة فقد أعلنوا الحب وتولوا الجميع. وتفرق أهل الأعتزال متذبذين بين أولئك وهؤلاء. وكانت الفكرة السائدة أن أهل السنة والمعتزلة وحدهم قاموا بالدفاع عن فلسفة الإسلام المعبرة عن أصالته تجاه أهل الفلسفات الأخري مسيحيين ويهود وثنوية وفلاسفة، بينما كان عمل الشيعة أن تهاجم فقط المجموعة الإسلامية وأن تناقض أرائها. وهذا خطأ كبير. كان علماء الشيعة المعتدله في عصرهم الأول كما كانوا في عصرهم الإخير، مشاعل مفسرة لروح الإسلام تجاه أعدائه فوقفوا بالمرصاد للثنوية والمسيحية واليهودية والفلاسفة وغلاة الشيعة أنفسهم وشاركوا علماء أهل السنة والمعتزلة في أقامة البناء العقائدي الإسلامي متكاملا متناسقا. ومن الثابت تاريخيا أن مدرسة جعفر الصادق وعالمها الكبير هشام بن الحكم قد قامت بالدور الأكبر في هذا السبيل(٦٣)».

وهكذ ا أوضح مؤلفنا الفروق، وكشف عن الصورة التصحيحية التي يريد رسمها أمامنا بشكل حيادي وبدون التأثر بالأراء المسبقة.

وعلي هذا النهج يسير المؤلف في هذا الجزء، فيتحدث عن مقدمات

التشيع في الباب الأول ، حيث يقدم لهذا الباب بمقدمة يقول فيها موضحا حقيقة تطور الشيعة ومدي الخلاف بين فرقها «أنه من الخطأ الكبير القول: أن هناك تشيعا واحدا خلال التاريخ، كان لكل عصر نوع من التشيع، ولكل طائفة شيعية نوع من التشيع. وما أشد الخلاف بين حب مجموعة من الصحابة لعلي في عهد الرسول وفي عهد الشيخين وبين حب أنصار علي الملتفين حوله في طرقات الكوفة والبصرة، وما أشد الخلاف بين هذا الحب وبين جرأة الترابيين من أصحاب حجر بن عدي ونداء التوابين من أصحاب سليمان بن حرد. ويعظم الخلاف بين عاطفة كل من سبق وبين الشيعة الحقيقية في عهد جعفر الصادق حين نشأ المذهب الكلامي للشيعة، وفتق المتكلمون من تلامذة جعفر ابن محمد الكلام في الأمامة وخاضوا الفلسفة في جميع نواحيها.وما أشد الخلاف ثالثة بين كل هذا وبين عقيدة الأثني عشرية بعد وفاة الأمام الثاني عشر. وليست هذه كل صور الشيعة بل هناك الزيدية يقتربون من أهل السنة وهم بعد شيعة، وإسماعيلية يبتعدون عن أهل السنة وعن الأثني عشرية وهم بعد شيعة. والكيسانية وهم أتباع محمد بن الحنفية أو شيعته. والغلاة من قرامطة وعليائية وبيانية وخطابية ودروز..الخ، وهم كلهم شيعة. والتشيع الأول كان مجسما والتشيع الأخير كان معتزليا وهم جميعا شيعة. فالتشيع أذن ظاهرة مركبة معقدة وبين طوائف الشيعة قديما وحديثا من الأختلاف مالا نجده بين طوائف أهل السنة قديما وحديثا(٦٤)».

وينتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلي الحديث في الفصل الأول عن النص الإلهي والإمام، وفي الفصل الثاني عن نشأة الشيعة ومتي ظهر مصطلح الشيعة أو التشيع، وأكد في هذا الصدد أن إسم الشيعة كمصطلح ظهر بعد إستشهاد الحسين وأن الكلمة كانت تطلق في أول الأمر علي أية مجموعة تلتف حول صحابي من الصحابة، وأن أول الفرق الشيعية المسمون شيعة علي

زمان النبي وبعده، المعرفون بأنقطاعهم إليه والقول بإمامته المقداد وسليمان وأبو ذر وعمار وهم أول من سموا بإسم التشيع من الأمة.

ويتناول المؤلف في الفصل الثالث من هذا الباب قداسة علي عند الشيعة الأوائل السبئية، ثم يتناول في الفصل الرابع صورة علي عند أهل السنة والجماعة والشيعة المعتدلة، وفي الفصل الخامس يتحدث عن المختارية والكيسانية كمقدمات الشيعة الحنفية والإمام محمد بن الحنفية ، وفى الفصل السادس يتحدث عن الشيعة الحنيفة والإمام محمد بن الحنفية ، وفي الفصل السابع يعرض للشيعة الأبو هاشمية والإمام أبو هاشم بن محمد بن الحنفية.

أما الباب الثاني فيخصصه مؤرخنا للحديث عن «الغلاة الأولين» حيث أوضح في مقدمته أن الغلوفي التشيع ظهر في الكوفة في جنوب العراق ومنها أنتشر شرقا وغربا. وتعجب من ظهور هذا الغلو في الكوفة وليس في المدينة التي قضي فيها علي بن أبي طالب الشطر الأكبر من حياته ويقدم لنا تفسيرا لهذا الأمر حيث تكونت بعض مراكز الغنوصية في الكوفة ومن بين المسلمين منهم ظهرت الآراء الغالية(٦٥).

وفي الفصل الأول من هذا الباب يتحدث المؤلف عن غلاة الكيسانية الأبي هاشمية، ثم في الفصل الثاني يعرض لغلاة الإماميين أمثال المغيرة بن سعيد البجيلي وأبو منصور العجلي، وفي الفصل الثالث تحدث عن غلاة الجعفريين.

أما الباب الثالث فقد خصصه للحديث عن الإمامة الروحية، فكتب فصلا عن الإمام علي زين العابدين، وأخر عن الإمام محمد الباقر، وثالث عن الزيدية وزين بن علي، ورابع عن حركات الزيدية السياسية، أما الفصل الخامس من هذا الباب فقد تحدث فيه عن تطور العقائد الزيدية الكلامية.

أما الباب الرابع، فقد خصص للحديث عن الشيعة الإمامية، وقد بدأه

بفصل عن الإمام جعفر الصادق، وتحدث في الثاني عن مجسمة الشيعة الإمامية وأوضح فيه فلسفة هشام بن الحكم وأراؤه في مشكلة الألوهية والوجود الطبيعي والعالم الإنساني، وفي الفصل الثالث عرض لمدرسة هشام بن الحكم.

أما الباب الخامس فقد كان موضوعه الشيعة الإثنا عشرية حيث تحدث في الفصل الأول منه عن الأئمة الستة، والقصص الأسطورية التي علقت بعقائد هذه الفرقة الشيعية، وفي الفصل الثاني تحدث عن عقائد الشيعة الأثني عشرية.

أما الباب السادس فقد تحدث فيه عن تطورالغلو عند الشيعة؛ فأوضح في الفصل الأول منه أراء غلاة الجعفرية الخطابية، وفي الثاني تحدث عن ظهور الفرق الميمية والعينية والسينية، وفي الثالث عن الغلو العباسي وهو نسبة إلي العباس بن عبد المطلب.

أما الباب السابع والأخير فقد خصصه للحديث عن الإسماعليلية حيث تحدث في الفصل الأول منه عن الإسماعيلية الأولي، وفي الثاني عن الإسماعيلية الباطنية، وفي الثالث عن الإسماعيلية في اليمن، وفي الرابع عن القرامطة وتطور الكيسانية. وفي الفصل الخامس تحدث عن أحمد الكيال فيلسوف الإسماعيلية الكبير، وفي السادس عن النظريات الإسماعيلية في الإمامه، وفي السابع تحدث عما أسماه دور الظهور؛ حيث أوضح أن الدعوة الإسماعيلية كانت في دور الستر، دور الخطر، ثم ما لبثت أن أنتقلت إلي دور الظهور والأمان في بلاد المغرب البعيدة حيث قامت الدولة الفاطمية الشيعية هناك(٦٦) .أما في الفصل الثامن والأخير فقد تحدث عن الفلسفة الإسماعيلية في فارس. وأنهي هذا الجزء كعادته بتعليقات نقدية علي المصادر التي أستقي

منها مادته، ثم قدم فهرسا للأعلام الواردة فيه.

(ج) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – الجزء الثالث:

بدأ مؤرخنا هذا الجزء بمقدمة تحدث فيها عن صعوبة التأريخ لنشأة الحياة الروحية وذلك لأنه قد خصص هذا الجزء للتأريخ لنشأة الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين، وقد أرجع صعوبة هذا التأريخ لنشأة وتطور هذه الحياة الروحية إلي سببين: أولهما؛ أن الباحثيين فيها ومعظمهم من المستشرقين لم يكتبوا ماكتبوا عنها متبعين منهجا موضوعيا ولم تكن غايتهم أكتناه حقيقة هذه الحياة بقدر ما كانت غايتهم سلبها عن جوهرها الحقيقي وهو الإسلام. ومن ثم فقد هاجم د.النشار هؤلاء المستشرقين بشدة وكشف عن كذبهم وخداعهم وأنتهي إلي وصف جولد تسيهر بأنه يهودي مجري متعصب، ووصف نيكلسون بأنه تابع منهج تسيهر الأعرج الأعور السقيم.

أما السبب الثاني فقد أرجعه إلي طبيعة الموضوع نفسه؛ فهو موضوع قد تكثر مصادره القديمة في ناحية وتقل أو تكاد تنعدم في ناحية أخري بحيث تكبر الفجوات أحيانا، كما أن الموضوع قد رزح تحت سيطرة الكثير من الأساطير والأعاجيب وتفنن المؤرخون القدامي له في المبالغات والخلط بين الأخبار المتقدمة والمتأخرة علاوة علي التزييف والتصنع(٦٧).

وفي إطار تلك الصعوبات ومحاولة التغلب عليها، حدد المؤلف منهجه في هذا الجزء علي أساس أنه سيحاول كتابة تاريخ كامل للنشأة يعرض فيه لمدارس الزهد ولمدارس التصوف في الأقاليم الإسلامية المختلفة مبيناً ما يميز كل مدرسة عن الأخري متتبعا رجالها موضحا النظريات التي أنبعثت عن كل منها، ثم يبين من خلال ذلك النظريات العامة للزهد ثم للتصوف. وقد رأي

المؤلف أعتبار القرنين الأول والثاني الهجريين وحدة متكاملة تمثل تيار الورع الديني الذي أنقلب زهدا أخذ يضرب في أواخر القرن الثاني نحو التصوف. أما القرنان الثالث والرابع فقد أعتبرهما أيضا وحدة واحدة متكاملة تمثل فيها تيار التصوف الخالص حيث ظهر فيها التصوف كعلم إرادة النفس وأخلاقها(٦٨).

وقد أقتصر مؤرخنا في هذا الجزء علي التأريخ للقرنين الأولين علي وعد بإستكمال هذا التأريخ في الجزء التالي، وهو مالم يتمه المؤلف لوفاته رحمه الله.ولقد خصص الباب الأول من هذا الجزء للحديث عن الدراسات الحديثة لحقيقة التصوف الإسلامي والمناهج المختلفة في هذا الصدد. وقد تحدث في الفصل الأول عن مناهج دراسة التصوف ومدارس البحث فيه والتي عددها جغرافيا؛ فميز بين المدرسة الألمانية التي غلب عليها إستخدام المنهج الفيلولوجي ورأسها فون هامر ونولديكه، والمدرسة الإنجليزية التي حاولت تفسير التصوف الإسلامي علي أنه ظاهرة جزئية تتبع التصوف العام المشترك بين الجماعات الإنسانية ويمثل هذه المدرسة براون ونيكلسون وأربري. والمدرسة الأسبانية وهي مدرسة كاثوليكية بحته تحاول أن تفسر التصوف الإسلامي برده إلي أصول مسيحية دائما ويمثلها الأب أسين بلا سيوس.

وقد حاول المؤلف في الفصل الثاني الرد علي تلك المدارس الغربية بدراسة الأصول والمصادر الحقيقية للتصوف الإسلامي. وفي الفصل الثالث درس الأصل الإشتقاقي لكلمة التصوف، وواصل ذلك في الفصل الرابع، وتوقف كثيرا أمام المذاهب الهندية وعلاقتها بنشأة التصوف في الإسلام ووجد أن المؤثرات الخارجية بشكل عام ربما كان لها تأثيرها، لكن هذا التأثير لم يمس الدائرة الإسلامية التي تمثل الإسلام أصدق تمثيل؛ فهي لم تؤثر إلا في بعض غلاة الشيعة الذين كانوا يمثلون- علي حد تعبيره - مؤامرة خطيرة علي الإسلام(٦٩).

وينتقل بنا مؤرخنا في الباب الثاني إلي دراسة الحياة الروحية في الجزيرة العربية في القرن الأول الهجري حيث يتحدث في الفصل الأول عن تقسيم الحياة الروحية عند المسلمين إلي الزهد والتصوف. ويتحدث في الثاني عن الحياة الروحية لدي العرب الجاهليين، وفي الثالث عن الحياة الروحية في القرن الأول الهجري مبتدئا بالحديث عن محمد(ص) النبي بإعتباره أول الزهاد ثم عن طائفة القراء وعن أهل الصفة وطائفة التوابين والبكائين ثم عن تمثل كل هؤلاء للقرآن والحديث النبوي بإعتبارهما طريق الروح ثم عن زهد الشيخين ويقصد بهما أبو بكر وعمر لينتقل إلي الحديث بعد ذلك عن عهد عثمان وظهور البذخ وبداية مقاومته علي يد علي بن طالب رباني الأمة.

أما الباب الثالث، فقد خصص للحديث عن مدرسة البصرة في القرن الأول وأوائل القرن الثاني؛ ففي الفصل الأول تحدث عن مدرسة البصرة الأولي وعن أثر أبو موسي الأشعري الزهدي، وعن عامر بن عبد قيس صاحب الثورة الروحية الأولي في البصرة، وعن هرم بن حيان وعاطفة الخوف، وعن الأحنف بن قيس والمحاسبة ومقام الصبر، وعن أبو العالية الريامي وفكرة «ضأن الله» ، وعن صلة بن أشيم وتصور الغوث وفكرة الموت وعن الزاهدات البصريات ممثلات في معاذة بنت عبد الله.

وقد تحدث في الفصل الثاني عن مدرسة البصرة الثانية وهي مدرسة الحسن البصري ومقدمات هذه المدرسة. وفي الفصل الثالث تحدث عن تطور البكاء وطائفة البكائين ومصادرها الداخلية والخارجية وناقش نظرية نيكلسون ونظرية مارجريت سميث. وأستكمل في الفصل الرابع الحديث عن مدرسة الحسن البصري وأمتدادها، فتحدث عن فرقد بن يعقوب السبخى الزاهد الأرمني المسلم، وعن حبيب العجمي الصوفي الفارسي قطب الغوث.

وقد تحدث في الفصل الخامس عن الوعاظ أمثال مالك بن دينار ومحمد بن واسع وثابت بن أسلم البناني وأيوب السختياني وصالح المري وأتباعه. وفي الفصل السادس تحدث عن رواد الحب الألهي الأوائل عبد الواحد بن زيد أول محب حقيقي من الزهاد وعتبة الغلام المحب الشهيد. وفي الفصل السابع عرض لنظرية الحب الألهي في القرن الثاني الهجري عند رياح بن عمرو القيسي وأصحابه ثم عند رابعة العدوية.

أما الباب الرابع فقد خصصه للتأريخ للحياة الروحية في الكوفة في القرنين الأول والثاني، حيث تحدث في الفصل الأول منه عن البيئة الإجتماعية والدينية للكوفة موضحا أثر عبد الله بن مسعود في الحياة الروحية للكوفة وكذلك أثر سلمان الفارسي في تطوير الزهد والتصوف فيها، وكذلك أثر حذيفة بن اليمان، كما تحدث في فقرات منه عن علي بن أبي طالب والزهد والتصوف في الكوفة. ثم أنتقل في الفصل الثاني إلي الحديث عن مدرسة الكوفة السنية وأعلامها مثل مسروق بن عبد الرحمن الهمداني الكوفي الذي أطلق عليه راهب الكوفة والأسود بن يزيد وعلقمة بن قيس والربيع بن الخيثم، كما تحدث فيه كذلك عن التوابين من زهاد الكوفة.

وفي الفصل الثالث تناول نشأة الزهد والزهاد الأوائل في الكوفة أمثال سفيان الثوري عالم الأمة وعابدها وداود الطائي وفي الفصل الرابع تناول مدرسة الزهد الشيعي ، فتحدث عن أويس القرن الملقب بقطب الغوث أو الأشعث الأغبر سيد عباد الروح، ثم عن زيد وصعصعة تلميذي سليمان الفارسي، وكميل بن زياد وميثم الثمار الذي كان من خواص الإمام علي وكان أعجميا، وتحدث كذلك عن رشيد الهجري الذي كان علي يدعوه برشيد البلايا لأن الشيعة قد ألقوا عليه علم البلايا والمنايا، وتحدث كذلك عن أبي صالح ماهان الحنفي.

وقد تحدث في الفصل الخامس عن التشيع الزيدي والحياة الروحية في الإسلام، وفي الفصل السادس عرض للتشيع الغالي في الكوفة وأثره في الزهد والتصوف، وتوقف في الفصل السابع عند ظهور كلمة «الصوفي» كمصطلح في الكوفة وأوضح أنها أطلقت أول الأمر فيما يرجح علي طوائف ثلاثة تحدث عنها هي طائفة أهل الصنعة وطائفة الزنادقة وطائفة الصوفية السنية وهي التي أتخذت الصوف علما ورسما لها ويمثلها أبو هاشم الصوفي.

وقد خصص مؤرخنا الباب الخامس بعد ذلك للتأريخ للحياة الروحية في مدرسة الشام في القرنين الأول والثاني الهجريين، وبدأه بفصل تحدث فيه عن سمات مدرسة الشام الزهدية وأوضح أن الحياة الروحية في هذه المدرسة قد صدرت عن أساس إسلامي كما كان الشأن في مدرستي البصرة والكوفة، ولاضير مع ذلك إذا كانت قد تشابهت بعض هذه الحياة مع مثيلاتها في المسيحية أو أخذت بعض العناصر المسيحية(٧٠).

وقد تحدث بعد ذلك عن الإسرائيليات وأنتشارها في الشام وكان مصدرها كعب الأحبار أو في اليمن وكان مصدرها عبد الله بن سبأ، فأوضح كيف وقف الصحابة لهذه الإسرائيليات بالمرصاد. ثم تحدث عن أهم سمات الحياة الروحية التي لخصها في عقيدة الجبر والجوع والمحبة والقلق. وتحدث كذلك عن أثر أبي الدرداء في مدرسة الشام، كما تحدث عن كعب الأحبار والبكالي وعمرو بن الأسود السكوني وأبو مسلم الخولاني وعن المدرسة الجوعية وعلاقتها بالأسرة الأموية.

وفي الفصل الثاني من هذا الباب عرض لتطور الفكرة الجوعية في الشام علي يد مدرسة أبي سليمان الداراني. وفي الفصل الثالث تحدث عن مدرسة الثغور، والمقصود هنا كان الحديث عن أهل الثغور والعواصم التي كانت قائمة

علي الحدود بين دار الإسلام ودار العدو. وكان عباد هذه الثغور والعواصم إما فقهاء وإما محدثين في بادئ أمرهم ثم دفعتهم دفعة من الزهد أو التصوف إلي سنة «المرابطة» التي أستنوها. وكان للمرابطين دولة في شمال أفريقيا وكان لهم دورا هاما في تاريخ الإسلام في هذه البلاد(٧١).

وفي الفصل الرابع تحدث عن التصوف في مدرسة أنطاكية علي يد أحمد بن عاصم الأنطاكي الذي لقبه بفيلسوف التصوف الأول، ويوسف بن أسباط وعبد الله بن خبيق. وفي الفصل الخامس تحدث عما أسماه الزهد الضارب للتصوف في ثغور الشام فعرض لبعض الزاهدين أمثال سليمان الخواص وسلمه بن ميمون الخواص وأبو عبيده الخواص وأبو عبد الله الصوري وأبو عبد الله الساجي سعيد بن زيد الذي إستخدم الآيات القرآنية كمواقف صوفيه وبهذا سيكون سلفا للحسين بن منصور الحلاج(٧٢).

ولقد خصص د. النشار الباب السادس للحديث عن الحياة الروحية فى مدرسة الموصل ، فتحدث فى الفصل الأول من هذا الباب عن سمات الحياة الروحية فى مدرسة الموصل ، كما تحدث فى الفصل الثانى والأخير من هذا الباب عن «المعافى بن عمران» ومدرسته .

أما الباب السابع فقد خصص للتأريخ للحياة الروحية في خراسان في القرنين الأول والثاني الهجريين حيث تحدث في الفصل الأول منه عن سمات الحياة الروحية في خراسان، وفي الثاني عن البيئة الخراسانية والزهد، وتوقف عند عبد الله بن المبارك ومدرسته في الزهد، وفي الثالث تحدث عن الفضيل بن عياض ومدرسته الزاهدة. وفي الفصل الرابع والأخير عرض لمدرسة بلخ وهي مدرسة إبراهيم بن أدهم. وقد شغل مؤرخنا في هذا الفصل إلي جانب حديثه عن إبراهيم بن أدهم وتصوفه وتلاميذه بمحاولة تخليصه من دعاوي

المستشرقين أمثال جولد تسيهر ونيكلسون.

وقد أنهي مؤرخنا هذا الجزء دون أن يتحدث كما عودنا عن مصادره كما لم يقدم فهرسا للأعلام، وربما أجل ذلك للجزء التالي الذي لم ير النور.

ملاحظات:

١- لا شك عندي أن هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة يعد أكثر ماكتب في الفلسفة الإسلامية بالعربية أصالة وعمقا وأغزرها مادة. فقد كتب ليؤرخ للنشأة فقط، ومع ذلك أخرجه مؤلفه في ثلاثة أجزاء تقع في حوالي ألف وخمسمائة صفحه، وكان ينوي أستكماله بجزئين أخرين؛ إحدهما يستكمل فيه التأريخ لنشأة الحياة الروحية في الإسلام ومدارسها المختلفة في القرنين الثالث والرابع الهجريين(٧٣)، والأخر كان ينوي أن يستكمل فيه التأريخ العام للنشأة حيث لم يؤرخ في هذه الأجزاء الثلاثة السابقة لنشأة الفلسفة الإسلامية المشائية وكان ينوي افراد جزء خاص لذلك(٧٤).

٢- تعود أصالة د.النشار في جانب كبير منها - في أعتقادي - إلي قدرته غير المحدودة علي الرجوع إلي المصادر العربية الأصلية؛ فبالإضافة إلي رجوعه إلي النصوص الأصلية لمن كتب عنهم وأستكناه جوهرها دون الوقوف عند قشورها، رجع أيضا إلي المؤلفات الكبري التي أرخت للفرق الإسلامية خاصة القديم منها؛ فرجع إلي الملل والنمل للشهر ستاني، ومقالات الإسلاميين للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، وأعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي، وفرق الشيعة للنوبختي وغيرها من المؤلفات الهامة في هذا الأتجاه.

كما رجع مؤرخنا إلي مؤلفات تأريخية عامة مكنته من أن يعطي الخلفية

التاريخية والسياسية والإجتماعية لمن أرخ لهم، فضلا عن أنه أخرج منها معلومات هامة تخص الفرق الإسلامية، ومن هذه المؤلفات مروج الذهب للمسعودي، وميزان الأعتدال للذهبي، والأخبار الطوال للدينوري، ووفيات الأعيان لابن خلكان، وكشاف أصطلاحات الفنون للتهانوي، والبحر المحيط بأجزائه الستة للزركشي، وتحقيق ما للهند من مقولة، والأثار الباقية للبيروني، وطبقات الشافعية للسبكي، وتاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي، وتاريخ الأمم والملوك للطبري، وأطباق الذهب لأصفهاني، والعقد الفريد لأبن عبد ربه، هذا بالإضافة إلي الكتب التاريخية الشائعة في هذا المجال كأخبار الحكماء للقفطي، والفهرست لأبن النديم، وعيون الأبناء في طبقات الأطباء لأبن أبي أصيبعة، ومقدمة أبن خلدون..الخ.

لقد مكنته هذه المصادر غزيرة المعلومات من الرد علي الكثير من دعاوي المستشرقين ومن تابعوهم من المؤرخين العرب، وأن يوضح الكثير من ما غمض عليهم ويكشف الأخطاء التي وقعوا فيها، كما نجح من خلالها أيضا في أثبات صحة وصدق توجهه، وفي تدعيم رؤيته الإسلامية للتأريخ الموضوعي للفكر الإسلامي.

٣- مما يجدر ملاحظته أيضا، كثرة الأحكام التي يطلقها مؤرخنا وعموميتها الشديدة مما يجعلها أحكاما تقبل المناقشة والنقد لأنه يزيدها حدة حينما يطلقها بلهجة حادة لم يخفف منها محاولته أنتقاء الألفاظ التي يستعملها في هذه الأحكام الحادة.

وسنضرب علي ذلك مثالا واحدا يضاف إلي ما يمكن أن نكون قد لاحظناه من عرضنا لأرائه السابقة خاصة في هجومه الشديد علي المستشرقين بهذه اللهجة الحادة. والمثال الذي أخترناه يبدو من قوله «إن

مفكري الإسلام لم يقبلوا الفلسفة الأرسططاليسية ولا المنطق الأرسططاليسي. ونحن ننكب عن الصواب إذا قلنا أن أبن سينا يمثل الإسلام ولا يمثله الغزالي. لم يكن أبن سينا مفكرا مسلما علي الإطلاق، ولم يمثل الحضارة الإسلامية أدني تمثيل، ولا يتصور عاقل أن يكون «الشفاء» ممثلا لفكرة إسلامية وروح إسلامي في إنه فلسفة يونانية بحتة بينما يمثل «تهافت الفلاسفة» للغزالي روح الإسلام الحقيقي(٧٥)».

فالناظر في هذه الفقرة يندهش من كثرة ما ورد فيها من أحكام قد تتفق في مجملها مع وجهة نظر صاحبها، لكن لا يمكن أن يوافقه عليها بشكلها المطلق هذا؛ فعبارته الأولي منها غير صحيحة؛ فلم يكن من رفضوا المنطق الأرسطي والفلسفة الأرسطاليسية علي إجمالها إلا قلة قليلة من غلاة الفقهاء وعلماء اللغة، أما الغزالي – الذي كتب التهافت وأعتبره د.النشار بحق ممثلا لروح الإسلام الحقيقي– فقد كان من أكثر المهتمين بالمنطق الأرسطي ومن أهم من ساهموا في تمريره في العالم الإسلامي بعد الباسه ثوبا إسلاميا، وقد إستخدمه هو وغيره من الفقهاء كأبن حزم وأبن تيمية بعدما أدخلوا عليه تعديلات إسلامية من وحي علم الأصول وماسمي بقياس الغائب علي الشاهد – الذي درسه المؤلف نفسه في كتابه الهام «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ومن ثم لا يستطيع أحد أن ينكر هذا الأثر للمنطق الأرسطي علي العلوم الإسلامية، وفلاسفة الإسلام – سواء بالمعني الشائع أو بالمعني الخاص الذي يستخدمه د.النشار ويعني به غير المشائين.

وأيضا من غير المعقول أن نوافق مؤرخنا علي قوله «إن أبن سينا لم يكن مفكرا مسلما علي الإطلاق». فهذا حكم غريب حقا؛ إذ كيف تناسي مؤرخنا أن الفلسفة هي أحدي الصور الزاهية الممثلة للحضارة الإسلامية في عصرها الزاهي، وكيف له أن ينكر أهمية الرؤية العقلية الفلسفية التي قدمها الفلاسفة

الخلص – من الكندي إلي أبن رشد – للحقيقة الدينية الإسلامية ومحاولاتهم الرائده في أثبات أنه لا تعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، فقد أتت – كما أثبتوا ذلك في كتبهم التي تحاول التوفيق بين الدين والفلسفة – الحقيقة الدينية موافقه للحقيقة العقلية التي وصل إليها فلاسفة اليونان الكبار، وكانت هذه مهمة حضارية هامه أحدثت فعلها في جذب كل العقول إلي الإسلام وأدت دورها في إظهار إعتداد الإسلام بالعقل ودوره في كشف الحقيقة .

لقد كان هؤلاء الفلاسفة بأنتاجهم الفكري ككل – سواء الشرحي أو الإبداعي– يمثلون بلاشك جانبا من الروح الإسلامية ذات الطابع العقلي الفلسفي سواء أتفقنا أو أختلفنا معهم علي معالمها.

أما قوله الأخر «بأن كتاب الشفاء فلسفة يونانية بحتة»، فهو قول لا يقل غرابة عن سابقه ؛ إذ كيف نغفل عن جانب الأصالة الوارد في هذه الشروح السينوية علي أرسطو والفلسفة اليونانية(٧٦)، ثم كيف نفصل في فكر أبن سينا بين شروحه وبين محاولاته الإبداعية التي حاول فيها الخروج علي المدرسة المشائية ومن بينها كتابه «منطق المشرقيين» الذي كان محاولة لمعارضة المنطق اليوناني بروح شرقية إسلامية وإن كانت هذه المحاولة للأسف لم تكتمل.

(ب) محاولة د.جميل صليبا
«التأريخ للفلسفة العربية»

يبدو من العنوان الذي إستخدمه د.جميل صليبا وهو «تاريخ الفلسفة العربية» أنه سيؤرخ للفلسفة العربية «الإسلامية» تأريخا كاملا، لكن ما إن ينظر المرء إلي فهرس الكتاب ويطلع علي مقدمته الأولي يجد أنه أستوعب فقط بعض أعلامها، وقد أرجع المؤلف ذلك إلي أنه يكتب في مادة الفلسفة العربية حسب ما يسميه «بالمناهج اللبنانية»، وهو يقر منذ البداية بأنه سماه «تاريخ الفلسفة العربية» وهو موقن بأنه لم يحط فيه بجميع جوانب هذه الفلسفة؛ فهو لم يتناول – علي حد تعبيره – موضوعات كثيرة كآراء الفرق الإسلامية من الشيعة والإسماعيلية وعلم الكلام السني والفلسفة الطبيعية، والتصوف وحكمة الإشراق، كما أنه أهمل من الفلاسفة الكندي وأبن باجه وأبن طفيل وغيرهم(٧٧).

وهذا أمر غريب حقا؛ أن يكتب المؤلف تحت عنوان شامل كهذا ثم يعتذر عن أنه لم يستوف الأمر حقه، فلماذا إذن أختار هذا العنوان الشامل وهو يعرف أنه قصر عن الإحاطه بموضوعاته!!.

أولا: قضية تسمية «الفلسفة العربية»:

لقد أختار مؤلفنا هذه التسميه، وهو يعرف أنها موضع اشكالات وتطرح تساؤلات عدة!. ومن ثم فهو يحاول من البداية توضيح مبرراته وتقديم حججه التي قد تجيب علي تلك التساؤلات وتحل تلك الإشكالات. فهو يقول مثلا «إن الفلسفة العربية في نظرنا هي المكتوبة باللغة العربية وهي ذات أصول يونانية

وبابلية وفارسية وهندية وإسلامية[٧٨]»، فهو قد قصر مفهوم الفلسفة العربية إذن علي ماهو مكتوب فقط باللغة العربية، وجعل الإسلام أحد أصول، بل هو الأصل الأخير لهذه الفلسفة!!.

وقد قدم المؤلف كذلك بعض الأسباب التي جعلته يؤثر هذه التسمية علي التسمية الشائعة «الفلسفة الإسلامية» ، وذلك حينما يقول «إن تسميتها بالفلسفة الإسلامية يضطرك إلي أن تدخل فيها جميع ماكتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالفارسية والهندية والتركية وغيرها ، – ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين وحدهم لأن هنالك نفرا من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة،٣– إن الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي وقرآنه عربي ورسوله عربي وروحه عربية،٤– إن هذه الفلسفة مكتوبة باللغة العربية[٧٩]».

وأخذ مؤلفنا بعد ذلك في توضيح طريقته في عرض هذه الفلسفة مؤكدا أنه سيسلك في عرضها وشرحها سبيل الأختصار والتلخيص والتبسيط ليسهل فهم أغراضها ومقاصدها، وأشار إلي أن طريقته في التوضيح والتبسيط ستتم بالرجوع إلي النصوص لتحليلها ونقدها.

وقد عرض بعد ذلك في المقدمة الثانية لكتابه لمسألة الصلة بين الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية، وقد تحدث في البداية عن الفرق بين العقل العربي قبل الإسلام والعقل العربي بعده؛ فقد أدي ظهور الإسلام إلي بعث فكري جديد تجلي في علوم التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه وفي نشاط المذاهب الفقهية والفرق الإسلامية التي تستخدم القياس والنظر العقلي في تفسير الأحكام الشرعية.

وقد أوضح بعد ذلك خصائص الفلسفة العربية بدءاً من توضيح خصائص الفلسفة اليونانية لأعتقاده بأنه «لايمكننا أن نعرف خصائص الفلسفة العربية معرفة صحيحة إلا بالمقارنة بينها وبين خصائص الفلسفة اليونانية[٨٠]».

ومن ثم فقد أعتبر أن أول خصائص الفلسفة العربية، أنها فلسفة عقلية كالفلسفة اليونانية، وعلي ذلك فقد تأثرت هذه الفلسفة بالفلسفة اليونانية ونسج فلاسفة العرب علي منوال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأخذوا عنهم معظم أرائهم ونظرياتهم.

ومع ذلك فقد وعي المؤلف حقيقة هامة لخصها بقوله «إن تأثر الفلاسفة العرب بفلاسفة اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة؛ فهم وإن فتنوا بأرسطو وأتبعوا أراءه ، ونسجوا علي منوال الأفلاطونية الحديثة في كثير من أفكارهم إلا أن التيارات الفكرية المتعددة التي جمعوا بينها في ثقافتهم جعلت فلسفتهم مشابهة لفلسفة اليونان في أصولها ومبادئها، مباينة لها في مقاصدها وغاياتها[٨١]».

كما أدرك حقيقة هامة أخري في هذا الأطار وهي «أن هنالك إلي جانب الفلاسفة الذين نسجوا علي منوال اليونان فلاسفة أخرين غيرهم نقدوا الفلسفة اليونانية، وجاوزوا الحد الذي وقفت عنده؛ وليس أدل علي ذلك من إشراقية السهروردي، وصوفية الغزالي، وواقعية أبن خلدون، فإن في أرائهم وأراء بعض الفرق الإسلامية إبتكارات كثيرة[٨٢]».

وهو في إدراكه لهاتين الحقيقتين يتفق مع المؤرخين الموضوعيين للفلسفة الإسلامية من الشرق والغرب، الذين يعبر عن رأيهم إجمالا رأي د.إبراهيم مدكور حينما يقول في كتابه «في الفلسفة الإسلامية – منهج

وتطبيقه»: «إن في الفلسفة الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها، كما أن فيها خلقا وأبتكارا أضافت به جديدا إلي الثروة الفكرية العامة(٨٣)».

ولو أن المؤلف قد أستغل إدراكه لهاتين الحقيقتين الإستغلال الصحيح لكان قد أرخ تأريخا موضوعيا حقا للفلسفة الإسلامية ولتنازل عن تلك التسمية المغرضة «الفلسفة العربية» لأنه كان سيدرك حينذاك أن الأصالة في الفلسفة الإسلامية موجودة لدي كل الفلاسفة – العرب وغير العرب – الذين أعتبروا أن الإسلام هو الأصل الأساسي لتفلسفهم.

ثانيا: عرض الكتاب:

بناءا علي هذه الأراء التي عرض لها د.جميل في مقدماته يؤرخ للفلسفة العربية؛ فيقسم كتابه إلي ثلاثة أقسام؛ القسم الأول يعرض فيه للأصول اليونانية للفلسفة العربية حيث يعرض لفلسفة أفلاطون ونظرياته في النفس والمعرفة والسياسة، ولفلسفة أرسطو وأرائه في الحركة – طبيعتها وسببها – ولنظرياته في النفس والمعرفة الحسية والعقلية، ثم يعرض لحركة الترجمة العربية التي نقلت بمقتضاها هذه الأراء الأفلاطونية والأرسطية إلي العربية، ويتحدث عن أهم المترجمين ولأشهر ما نقلوه من مؤلفات إلي العربية.

أما القسم الثاني فقد خصصه للتأريخ لمن أختارهم من أعلام الفلسفة العربية في المشرق والمغرب. وقد بدأ عرضه لأعلام الفلاسفة في المشرق بمقدمة بعنوان «من الكندي إلي الفارابي» قدم فيها تصورا يقسم تاريخ الفلسفة العربية إلي دورين: أحدهما دور النقل والأخر دور الأنتاج؛ أما دور النقل فلم يظهر فيه فيلسوف حقيقي لأن النقلة لكثرة إنشغالهم بالنقل لم يؤلفوا إلا القليل من الكتب. وأما دور الأنتاج فقد بدأ في القرن التاسع للميلاد

وأمتد إلي القرن الرابع عشر من الكندي إلي أبن خلدون.

وإذا أدخلنا متكلمي المعتزلة في تاريخ الفلسفة أمكن القول بأن دور الأنتاج قد بدأ في القرن الثامن أو قبل ذلك بقليل لأن أبا الهذيل العلاف والنظام والجاحظ مثلا لا يقلون أبداعا من الناحية الفلسفية عن بعض المشائين وإن كانت أراؤهم مقيدة بالأغراض الدينية(٨٤).

ورغم هذا الإدراك من قبل المؤلف والذي يرجع الإبداع الفلسفي إلي ما قبل القرن الثامن الميلادي، إلا أنه لا يؤرخ للفلسفة العربية إلا من الفارابي الذي عاش فيما بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين.وقد عرض في الفصل الأول من هذا القسم للفارابي، فتحدث عن حياته وشخصيته وكتبه ثم عن فلسفته مركزا علي رؤيته الميتافيزيقية لله وللعالم، ثم علي نظريته في النفس الإنسانية ومعرفتها الحسية والعقلية ثم علي نظريته السياسية وخاصة رأيه في المدينة الفاضلة ومضاداتها.

أما الفصل الثاني فقد تحدث فيه عن أبن سينا وآثاره، ثم عن فلسفته حول واجب الوجود ومسألة قدم العالم، ثم عن نظريته في النفس.

أما الفصل الثالث فقد خصصه لأبي العلاء المعري وتحدث فيه عن حياته وعصره وشخصيته ثم عن فلسفته من خلال لزومياته موضحا فلسفته التشاؤمية وبواعثها الخاصة والعامة، وموقف المعري من العقل والدين والمصير.

أما الفصل الرابع فقد خصصه للغزالي حياته وآثاره وفلسفته، وقد عرض فيه لموقف الغزالي من علم الكلام ونقده للفلاسفة من خلال تهافت الفلاسفة ثم لمقومات التصوف لديه ثم توقف أمام رؤية الغزالي في «المنقذ من الضلال».

أما القسم الثالث فقد خصصه مؤلفنا لعرض الفلسفة العربية في المغرب ورغم أنه يري أن الفلسفة العربية في المغرب يمثلها أربعة من كبار الفلاسفة وهم أبن باجة وأبن طفيل وأبن رشد وأبن خلدون(٨٥)، إلا أنه يعرض بسرعة لآراء أبن باجة وأبن طفيل في مقدمة هذا القسم ليركز بعد ذلك في الفصل الأول علي أبن رشد فيعرض لحياته وفلسفته من خلال كتابيه «فصل المقال» و «تهافت التهافت». ويركز في الفصل الثاني علي أبن خلدون، فيتحدث عن حياته وعصره، وعن فلسفته من خلال كتابه الشهير «المقدمة»، ويعرض لآرائه في النقد التاريخي والعمران البشري مميزا لديه بين العمران البدوي والعمران الحضري والظواهر الإقتصادية الملازمة لهذه الأنواع من العمران ثم يعرض لموقف أبن خلون من العقل والفلسفة.

ملاحظات:

١- لقد أثار المؤلف قضية التسمية بالنسبة للفلسفة الإسلامية وأرتضي الوقوف في صف من يسمونها بالفلسفة العربية، وهذا رأي بعض المستشرقين وبعض من يتابعونهم من المؤرخين العرب.وإذا كان لا يعنينا الآن مناقشة رأي هؤلاء المستشرقين لأنهم يكتبون من وجهة نظر غربية معروفة لنا بأغراضها وأسبابها، فإنه يعنينا بالطبع أن نناقش من يتابعونهم من المؤرخين العرب أمثال حنا الفاخوري وخليل الجر في كتابهما «تاريخ الفلسفة العربية»، وعمر فروخ في كتابه «تاريخ الفكر العربي إلي أيام أبن خلدون»، وعاطف العراقي في كتابه «ثورة العقل في الفلسفة العربية»؛ فهؤلاء وغيرهم ممن يوافقون علي هذه التسمية يقيمونها علي أساس عنصري لم يكن أساسا من أسس الحضارة الإسلامية التي أنتمت إليها هذه الفلسفة، فهذه الفلسفة وإن تعددت مصادرها، وتباين أصل المشتغلين بها قد أستمدت أصلها الثابت من

الحضارة الإسلامية التي يمثل الدين الإسلامي جوهرها؛ فهي بتعبير د.مدكور «إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضا في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أيضا بما جمعه الإسلام في باقتها من شتي الحضارات ومختلف التعاليم(٨٦)».

ولا أدل علي صدق هذه التسمية في التعبير عن مضمونها، من النظر في شمولية الحضارة الإسلامية، وإنطواء الأجناس في ظل الإسلام، كما أن أولئك الفلاسفة الذين يؤرخ لهم هؤلاء المؤرخون هم في الأغلب من غير العرب وإن كتبوا باللغة العربية، فهم قد كتبوا بها لأنها لغة القرآن كتابهم الديني.

وأني لأتساءل: ماذا كنا سنطلق علي فلسفة الفيلسوف المسلم كالفارابي وابن سينا لو كان أولهما قد كتب كل مؤلفاته بالتركية، وكتب الثاني مؤلفاته بالفارسية، أكنا سنطلق علي الأولي فلسفة تركية، والثانية فلسفة فارسية؟!.

إن هذه التسميات العرقيه قد أنتهت بظهور الإسلام ودخول أبناء هذه الأمم في رحابه فقد أصبح الجميع مسلمين.

٢- لم يكن مؤلفنا مؤرخا للفلسفة الإسلامية بشتي إتجاهاتها وفروعها وأعلامها؛ بل كان مؤرخا لها حسب مايسمي بالمناهج اللبنانية، وهذه نظرة إقليمية غريبة للتأريخ! فقد كان بإمكان المؤلف أن لا يعطي كتابه هذا العنوان الضخم حتي لا يخدع القارئ به، لقد كان بإمكانه مثلا أن يطلق عليه «نماذج من الفلسفة العربية» ويتحدث فيه عمن يشاء من الفلاسفة، فالتأريخ الشامل كما هو معلوم له أصوله وضروراته التي لم يراعيها المؤلف في كتابه.

٣- رغم أن المؤلف قد لفت الإنتباه إلي أهمية التأريخ لأبي العلاء المعري، وهذا مما يحمد له حقا، إلا أن المؤرخ الموضوعي قد يتساءل: أيهما أهم بالنسبة

لتاريخ الفلسفة الإسلامية البحته، الكندي أم أبو العلاء المعري، أبن باجة وأبن طفيل أم أبو العلاء؟!

٤- لقد التزم المؤلف بالمنهج الذي أرتضاه، وأقصد التزامه بالرجوع إلي النص الفلسفي سواء أثناء عرض رأي الفيلسوف أو في ختام كل فصل حيث كان يورد بعض نصوص الفيلسوف الذي يعرض له.

ورغم أننا نشاركه الإهتمام بالنصوص والتأريخ للفلاسفة من خلالها، فهي أساس أمانة التأريخ، إلا أننا نعتقد أن الاقتصار علي النصوص وحدها دون النظر في شروحها وتحليلات المتخصصين لها كثيرا ما يجعلنا نصدم بغموض النص الفلسفي وعصيانه علي الفهم. وهذا يناقض سعي المؤلف إلي الوضوح والتبسيط. وأري أن هذا العرض النصي الذي التزم به مؤلفنا في أجزاء كثيرة من كتابه قد شابه الغموض.

(ج) محاولة عبده فراج

«التأريخ لمعالم الفكر الفلسفي الإسلامي والمسيحي في العصور الوسطي»

لقد حقق الأستاذ عبده فراج في كتابه «معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطي» جانبا من دعوتنا إلي الرؤية المستقلة الموضوعية في التأريخ للفلسفة؛ فقد أرخ للفلسفة في العصور الوسطي بشكل تاريخي تتداخل فيه الفلسفة المسيحية مع الفلسفة الإسلامية حسب التدرج التاريخي لفلاسفتهما.

عرض الكتاب:

وقد بدأ مؤلفنا كتابه بمقدمة ضمنها نظرة شاملة وثاقبة علي فلسفة العصور الوسطي ككل، وأوضح فيها كذلك علاقة فلسفة العصور الوسطي بالفلسفة القديمة سواء الشرقية أو اليونانية، فقال في السطور الأولي من هذه المقدمة «كان الفكر في العصور القديمة في الشرق عبارة عن دين حر، أي عقائد لا تتقيد بقيود العقل والمنطق وكان في اليونان عبارة عن فلسفة حرة أي أفكار لا تتقيد بقيود العقيدة اليونانية. أما في العصور الوسطي فيمكن القول بوجه عام بأن الفكر فيها عباره عن فلسفة مقيدة بالعقائد الدينية، أو عقائد دينية مقيدة بقيود المنطق والتفكير الفلسفي. فكأنما كانت الإنسانية تهدف في هذه المرحلة المتوسطة من تاريخها بين القديم والحديث إلي الجمع بين ماتعلمته من اليونان من وجوب إخضاع كل الأحكام للمنطق وماورثته غن الأمم الشرقية القديمة ولا سيما مصر وبابل واليهود والفرس من المعتقدات تقر بعجز العقل وتلجأ إلي إستعطاف القوي الإلهية المسيطرة علي الكون عن طريق الإستسلام والتقوي والعباده(٨٧)».

ثم يواصل المؤلف في هذه المقدمة الشيقة بيان كيف أرتبط تطور الفكر في العصور الوسطي بالظروف السياسية والدينية والعلمية علي الجانبيين الإسلامي والمسيحي.

وقد قسم كتابه بعد ذلك إلي ثلاثة أبواب؛ تحدث في الباب الأول عن الفلسفة المسيحية قبل الإسلام، وفي الباب الثاني عن الفلسفة الإسلامية أما الباب الثالث فقد خصصه للحديث عن الفلسفة المسيحية المدرسية.

وفي اطار هذه الأبواب الثلاثة جاء حديثه المفصل والواضح عن تطور الفلسفة في العصور الوسطي مسيحية كانت أو إسلامية.

ففي الباب الأول، أفرد الفصل الأول للحديث عن الفلسفة المسيحية قبل أوغسطين ودار هذا الفصل حول ثلاثة عناصر، تحدث في أولها عن الفلسفة اليونانية وظهور المسيحية، وفي ثانيها عن فلسفة أوريجين، وفي ثالث هذه العناصر تحدث عن ظهور الفرق المسيحية المختلفة.

أما الفصل الثاني فقد تحدث فيه عن فلسفة القديس أوغسطين، وفي الفصل الثالث عرض لعصر الظلام الأوربي موضحا الظروف التاريخية التي أدت إلي إغلاق المدارس الفلسفية في أثينا علي يد الإمبراطور جستنيان في عام ٥٢٩م، وأصداره قرارا أخر في عام ٥٣٢ بتحريم التدريس علي الوثنيين. ومن ثم «أقتصرت الدراسات إلي حد كبير علي الموضوعات الدينية المشتقة من الكتاب المقدس. وهذا الأنصراف عن التفكير الحر إلي التدين قد شجع علي أنتشار الأديرة والرهبنة في العالم المسيحي كله بعد أن كانت مقصورة علي مصر وسوريا منذ بدأ أنطونيوس في مصر حياة النسك والعزلة الفردية(٨٨)».

وقد ظل هذا الظلام مخيما علي أوربا إلي أن بدأ «ينقشع منذ أمر شرلمان

ملك فرنسا بفتح المدارس ونشر العلم سنة ٨٠٠ فتأثر سكوت أريجينا في فلسفته بالكتاب الأفلوطيني الذي قام بترجمته وأثر بدوره في الفلسفات المدرسية التالية وصبغها بصبغة أفلاطونية إلي أن وردت ترجمات كتب الفلاسفة المسلمين أيام الحروب الصليبية ولا سيما في القرن الثاني عشر(٨٩)».

وقد أنتقل في الباب الثاني إلي دراسة الفلسفة الإسلامية، وقسم هذا الباب إلي خمسة فصول. تحدث في الفصل الأول عن الوثنية العربية والإسلام وبدأ في الفصل الثاني الحديث عن العقائد الإسلامية والفلسفة، وهذا ما يسمي أصطلاحا بعلم الكلام. فتحدث أولا عن عقائد السلف أو أهل السنة، وثانيا عن عقائد المعتزلة، وثالثا عن توفيقات الأشاعرة ونظريتهم حول الجوهر الفرد ونظرية الطفرة، ورابعا عن عقائد الشيعة.

أما الفصل الثالث فقد خصصه للحديث عن فلاسفة الإسلام مبتدئا بالحديث عن حركة الترجمة وما أدت إليه من نتائج ثم تحدث عن ما أسماه بالفلاسفة الطبيعيين .وهم أوائل من أطلق عليهم لقب الفلاسفة في التراث الإسلامي. وقد عرفهم قائلا «أنهم جماعة الرياضيين والطبيعيين الذين أقبلوا علي دراسة الرياضة والفلك والطب بعد ترجمة كتاب الأصول لإقليدس في الهندسة، والمجسطي لبطليموس .في الفلك، وكتب الطب لأبقراط وجالينوس(٩٠)».وأشهر هؤلاء جابر بن حيان الكيميائي وأبو بكر الرازي الطبيب وأبو الحسن بن الهيثم وأبو الفتح الخازن.

وقد أنتقل مؤلفنا بعد ذلك إلي الحديث عن الفلاسفة المؤرخين، فعرض للكندي وفلسفته، وتحدث عن الفارابي وفلسفته وكذلك عن أبن سينا وفلسفته. وقد عرض لفلسفاتهم بصورة واضحة مرتبطة بأصولها اليونانية،

وتوقف أمام مواطن الأصالة في فلسفاتهم وبين مدي أختلافها مع فلسفات كل من أفلاطون وأرسطو مما « يكشف خطأ القائلين من المستشرقين بأن الفلسفة الإسلامية أشبه بترجمة عربية لفلسفة أرسطو(٩١)».

أما الفصل الرابع، فقد خصصه لعرض فكر المتصوفة وفلسفاتهم، وقد تحدث فيه عن تطور التصوف الإسلامي، ثم توقف أمام تصوف رابعة العدوية والغزالي وقد عرض لمذهب الأخير في الفلسفة والتصوف.

وقد كشف المؤلف هنا عن منهجه الموضوعي الذي يضع المفكر المسيحي والإسلامي في إطاره التاريخي التسلسلي حينما قارن بين موقف الغزالي المسلم في مدح التصوف وذم الفلسفة. وموقف القديس أوغسطين المسيحي فقال «إن موقف الغزالي أشد تطرفاً بكثير من موقف القديس أوغسطين الذي لا شك في أن نظرياته في الشك واليقين والمعرفة الحدسية والطمأنينة الدينية قد وصلت الغزالي وتركت آثارها في فلسفته الدينية(٩٢)».

أما الفصل الخامس فقد درس فيه المؤلف الفلسفة والتصوف بعد الغزالي فعرض لأزدهار الفلسفة في المغرب العربي علي يد أبن باجة وأبن طفيل ثم أبن رشد الذي تحدث المؤلف عن حياته وفلسفته وأوضح قيمة شروحه علي أرسطو، كما أوضح موقفه النقدي من الغزالي في كتابه الشهير «تهافت التهافت» حيث فند المغالطات التي ساقها الغزالي في «تهافت الفلاسفة».

وقد عرض بعد ذلك لمحي الدين بن عربي وتصوفه الفلسفي، وكانت وقفته الأخيرة في هذا الفصل أمام قضية هامة هي قضية إرتحال الفلسفة عن العالم الإسلامي إلي أوربا عبر الترجمات التي نقلت إلي اللاتينية عيون الفلسفة الإسلامية الأرسطية. ولم ينس مؤلفنا هنا أن يشير إلي ظهور أبن خلدون مؤسس علم الإجتماع والذي كان حسبما وضعه «أخر عهد مسلمي العصور

الوسطي بأعلام الفكر[٩٣]».

أما الباب الثالث والأخير، فقد خصصه لعرض الفلسفة المسيحية المدرسية وبدأه بفصل عن الفلسفة المسيحية الأفلاطونية قبل القرن الثاني عشر، حيث تحدث عن يوحنا اسكوت اريجينا وفلسفته بإعتباره «الفيلسوف الوحيد تقريبا الجدير بالذكر في عصر الظلام الفكري الأوربي[٩٤]»، حيث عاش في القرن التاسع ما بين عامي ٨٠٠-٨٨٠م في إيرلندا بعيدا عن بابوية روما. ثم تحدث عن تنظيم الكنيسة وإصلاح البابوية علي يد الفيلسوف الفرنسي دورياك الذي درس العلوم العربية في أسبانيا ثم تولي منصب البابوية بإسم البابا سلفستر الثاني(٩٩٩-١٠٠٣) فبدأ في إجراء إصلاحات ترمي إلي إقالة البابوية من عثرتها بالتخلص من نظام توريث المناصب الدينية أو بيعها للأغنياء، وأصبح الأمر يتم بالأنتخاب بواسطة رجال الدين.

وقد واصل هذه الأصلاحات كل من البابا ليون التاسع، ونقولا الثاني الذي دعم سلطة الكنيسة في مواجهة الأمبراطور بأن حقق إستقلالها في إختيار البابوات، وقد بلغت سلطة البابوية ذروتها علي يد البابا جرجوري السابع(١٠٧٣-١٠٨٥).

وقد عرض المؤلف بعد ذلك للنزاع بين اللاهوتيين والمناطقة وهو النزاع الذي بعث الفكر الفلسفي في أوربا، ويرد مؤرخنا هذا النزاع وهذه النهضة الفلسفية بعد الظلام الذي ساد القرن العاشر إلي وصول أخبار النهضة الفكرية في الشرق الإسلامي إلي أوربا، ويؤيد هذا في رأيه «أن موضوع الفكر في بداية القرن الحادي عشر كان شبيها بما شغل أذهان المسلمين في أول عهدهم بالتفلسف ونعني به النزاع بين المعتزلة وأهل السنة في موضوع حرية الإرادة الإنسانية وصفات الله[٩٥]».

وقد تحدث في هذا الإطار عن موقف الجدليين أو المناطقة كبرنجيه التوري ولانفران و وسلاس الذين جعلوا الإيمان خاضعا لأحكام العقل الإنساني، وعن موقف اللاهوتيين الذين كان أشهرهم بطرس دمياني الذي سخر من العقل الإنساني وطالب بإخضاعه لأحكام العقيدة(٩٦).

وقد توقف المؤلف في هذا الفصل أيضا أمام القديس أنسليم وفلسفته «فهو أكبر الفلاسفة الذين ظهروا منذ سكوت أريجينا لأنه الوحيد الذي حاول مثله أن ينشئ مذهبا متكاملا وإن كان لم يبلغ في ذلك شأو سلفه(٩٧)».

أما الفصل الثاني من هذا الباب، فقد تحدث فيه مؤرخنا عن أنتعاش المذهب العقلي في القرن الثاني عشر حيث توقف أمام فلسفة بطرس أبيلار التي تمتع صاحبها بشهرة واسعة في عصره، وعاش حياة حافلة بالمجد والصراع الفكري والمحاكمات التي أنهكته وأدت إلي وفاته في النهاية، لقد طالب أبيلار في «مقدمة إلي اللاهوت» بتنصيب العقل حكما في المشكلات الدينية وبإستخدام المنطق بدلا من السيف في هداية الملحدين. وأكد أن الشك هو المدخل إلي الحق(٩٨).

وقد عاصره في هذا القرن الشارتريون والمتصوفة، وكان من أشهر رجال مدرسة شارتر(وهي مدينة قريبة من باريس) وليم الكونش ودي لابوريه ويوحنا السالسبوري، وقد أمتازوا بالإهتمام بالدراسات الإنسانية القديمة و[illegible]جنبية من يونانية ورومانية وعربية (٩٩).

أم[illegible] المتصوفة التأمليون فكان هيو الفيكتوري وتلميذه رتشارد الفكتوري [illegible]س برنار الذي كان متعصبا ضد التفكير الحر ونصب من نفسه رقيبا أرهاب[illegible] المفكر[illegible] وكان له نشاط دؤوب في التحريض ضد المسلمين أعد[illegible] الصليبية [illegible](١٠٠).

وقد عرض المؤلف في هذا الفصل أيضا لكيفية أتصال أوربا بالشرق الإسلامي عن طريق الحروب الصليبية وحركة الترجمة إلي اللاتينية وأثر ذلك علي نشأة الجامعات في أوربا حيث كانت بولونيا الإيطالية أول مدينة في أوربا تحول مدرستها المهتمة بدراسة الحقوق إلي جامعة للقانون عام ١٠٧٦، وتوالي بعد ذلك ظهور الجامعات في أوربا حيث نشأت جامعة في باريس عام «١٢٠٠م، وقامت بعد ذلك بقليل جامعة أكسفورد في إنجلترا ثم تكاثرت الجامعات الأوربية بعد ذلك»

وقد أدي إعجاب طبقات كثيرة من المسيحيين بالعالم الإسلامي في أيام الحروب الصليبية وأنتشار دراسة الكتب العربية المترجمة وتوالي أخبار الهزائم التي كانت تنزل بالجيوش الصليبية، والثراء الفاحش الذي توصلت إليه الكنيسة بشتي الأساليب، لقد أدي كل ذلك إلي زعزعة مكانة الكنيسة في المجتمعات، وإلي تطرق الشك عند الكثيرين إلي المعتقدات الدينية نفسها فظهرت الجماعات الملحدة فجأة في أرجاء العالم المسيحي، ومن أشهر هذه الجماعات فرسان المعبد الذين فقدوا عقائدهم في أعقاب أتصالهم بالإسماعيلية في الأرض المقدسة، وكذلك فقد الأمبراطور فردريك الثاني عقيدته نتيجة أختلاطه بالعلماء المسلمين في صقلية وجنوب إيطاليا وبيت المقدس وكذلك كان بعض أساتذة الجامعات في باريس ينشرون الإلحاد بإسم العقل في أوساط المثقفين. وقد تصدي البابا أنوسنت الثالث(١١٩٨-١٢١٦م) وجريجوري التاسع(١٢٢٧-١٢٤١) كرجلي سياسة وليس كرجلي دين لهذه الحركة الإلحادية فاستعملا من وسائل القسوة والوحشية ما يدعو إلي الدهشة للقضاء عليها، وقد تغلبا عليها وأجلا مؤقتا أنهيار الكنيسة.

أما الفصل الثالث فقد تحدث فيه مؤرخنا عن الفلسفة المدرسية في أوج أزدهارها، وقد توقف فيه أمام فلسفة القديس بونافنتورا وكذلك أمام فلسفة

البرت الأكبر وأخيرا عرض تفصيلا لفلسفة القديس توما الأكويني.

أما الفصل الرابع والأخير فقد عرض فيه لاضمحلال الفلسفة المدرسية حيث أوضح أن الأسكولائية كانت قد وصلت إلي ذروتها في فلسفة القديس توما الأكويني، وقد بدأت عوامل هدمها صادرة من المدرسة الرشدية التي سبقت فلسفة توما وعاصرتها، وكان علي رأس هذه المدرسة سيجر البرابانتي وكذلك من الفلاسفة الفرنسيسكان الذين يمكن أن نميز فيهم مدرسة علمية تجريبية تمثلت في روجر بيكون، ومدرسة نقدية صوفية تمثلت في دونس سكوت، ومدرسة نقدية منطقية وعلي رأسها وليم الأوكامي. وقد عرض المؤلف لموقف هؤلاء الفلاسفة وكيف تضافرت جهودهم وجهود تلاميذهم علي مقاومة التحجر الفكري وما يترتب عليه من ظلام كان يوشك أن يخيم طويلا علي أوربا لو قدر للعقيدة الفلسفية التوماسية أن يخلو لها الجو. فقد كان لهذه الحركات الفكرية التي سادت في أواخر القرن الثالث عشر إلي أواخر القرن الرابع عشر الفضل في التمهيد لعصر النهضة الأوربية في القرنين الخامس والسادس عشر.

ملاحظات:

١- لقد تبين من عرضنا لهذا الكتاب مدي إتساق رؤية المؤلف مع ما كتبه، ومدي موضوعيته حينما حرص علي عرض الفلسفة في العصور الوسطي كوحدة متكاملة سواء كانت مسيحية أو إسلامية، وعدم إغفاله لموقف كلا منهما من الأخري أو تأثر إحداهمها بالأخري.

٢- يلفت الأنتباه في كتاب الأستاذ عبده فراج سعة ثقافته؛ فقد حاول دائما رد الأفكار إلي أصولها الشرقية القديمة أينما وجد المجال يتيح ذلك؛ فحينما كان يعرض مثلا لما ورد في بعض الأسفار اليهودية المقدسة عن عقيدة المسيح

المخلص لليهود من إضطهاد الدول الحاكمة لهم قال: «نجد أصل هذه العقيدة لدي بعض حكماء مصر الفرعونية في نهاية عهد الإقطاع والإضطراب الذي أعقب الدولة القديمة إذ تنبأ الحكيم أبور بما يشبه المهدي المنتظر وكان المقصود بذلك هو إمنمحات الأول مؤسس الأسرة الثانية عشرة والحكيم نفرر وهو أيضا تنبأ بمجئ أبن الإنسان الذي ينشر السلام ويخلص الناس من الظلم والفوضي(١٠١)».

وأيضا حينما كان يعرض لمذهب الكندي في النفس الإنسانية المتأثر بكتاب «الربوبية» قال: «إن هذا المذهب الصوفي الذي جرت عادة المؤرخين بأن ينسبوه إلي أفلوطين هو في نظرنا من آثار العقيدة الفرعونية التي كانت تتحدث عن «الكا» العامة، وهي تناظر النفس العالمية، وعن «الكاوات» الخاصة التي أنفصلت عنها لتولد في هذا العالم ولتعود إليها بعد الموت، وهذه تناظر النفوس الإنسانية الجزئية(١٠٢)».

وبالطبع فإن هذه الفقرات تؤكد رؤية واضحة للمؤلف برد الأفكار إلي أصولها الشرقية القديمة، مما يؤكد إيمانه بأن الفلسفات الشرقية القديمة كان لها أثرها علي الفلسفة اليونايية، ومن بعدها علي الفلسفات في العصور الوسطي، وهذه رؤية شديدة أحتاجت من صاحبها بلا شك إلي أطلاع واسع علي فلسفات الشرق القديم ومقارنتها بالفلسفة اليونانية والفلسفة في العصور الوسطي، وذلك ليتمكن من تقديم الأدلة علي صحة رؤيته.

٣- رغم إعجابنا الشديد بالكتاب وبرؤية صاحبه وبالمنهج الذي أتبعه، إلا أننا نأخذ عليه أنه قد خلا من الإحالات المرجعية، ولا يخفي علي أحد أهميتها في تكريس الموضوعية في التأريخ.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثالثا: محاولات التأريخ للفلسفة الحديثة والمعاصرة

تمهيد..

قليلة هي المؤلفات التي تتناول بالعربية محاولة التأريخ للفلسفة الحديثة والمعاصرة فهي تكاد تعد علي أصابع اليد، مما لا يتناسب مطلقا مع حجم هذه الحقبة الفلسفية الغربية الطويلة، ومدي خصوبتها الفكرية وتعدد أتجاهاتها وكثرة تياراتها. فلقد أقتصر الإهتمام بالتأريخ الشامل لها علي ما كتب في أطار التأريخ الشامل للفلسفة خاصة في محاولة يوسف كرم الذي قدم أشمل محاولة للتأريخ للفلسفة الحديثة والمعاصرة. أما بالنسبة للفلسفة الحديثة علي وجه الخصوص فنجد بالإضافة إلي ذلك ما كتبه د.كريم متي تحت عنوان «الفلسفة الحديثة – عرض نقدي» الذي صدر عن جامعة بنغازي عام ١٩٧٤م، وما كتبته د.نازلي إسماعيل تحت عنوان «الفلسفة الحديثة – رؤية جديدة» الذي صدر عن مكتبة الحرية الحديثة بالقاهرة عام ١٩٧٩، وكتاب للدكتور علي عبد المعطي محمد بعنوان «تيارات فلسفية حديثة» صدر عن دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية عام ١٩٨٤م، وهو لا يتناول الفلسفة الحديثة كتيارات كما سماه مؤلفه، بل يتناول في ثمانية فصول بعض الفلاسفة المحدثين هم هوبز في الفصل الأول، وديكارت في الفصل الثاني، وجون لوك في الثالث، واسبنيوزا في الرابع، وليبنتر في الخامس، وباركلي في السادس، وروسو في السابع، أما في الفصل الأخير فيتناول فلسفة كيركجارد.

وفيما عدا ذلك فهناك كتابات متوفرة عن بعض الفلاسفة المحدثين. وقد

لاقي ديكارت أكبر الأهتمام، وقد كان المرحوم د.عثمان أمين صاحب أكبر الفضل في ذلك حيث نقل أهم مؤلفات ديكارت إلي العربية، بالإضافة إلي ما كتبه عنه حيث كتب أشمل كتاب بالعربية عنه، كما كتب عنه فصولا متميزة في بعض مؤلفاته مثل «رواد المثالية في الفلسفة الغربية» و «لمحات من الفكر الفرنسي»، وقد شارك في هذا الأهتمام بديكارت كثيرون مثل محمود الخضيري الذي نقل «مقال عن المنهج» لديكارت، وكل من نجيب بلدي، وكمال يوسف الحاج، ومهدي فضل الله. كما أهتم الكثيرون بتقديم كانط إلي العربية أيضا مثل د.عبد الغفار مكاوى ود.نازلي إسماعيل ود.عبد الرحمن بدوي ود.محمود زيدان ود.محمود سيد أحمد وغيرهم. كما أهتم د.عزمي إسلام ود.راويه عبد المنعم بتقديم جون لوك. وقدم د.زكي نجيب محمود «ديفيد هيوم» بكتابه عنه، كما أهتم د.فؤاد زكريا ود.حسن حنفي ومحمد الجبرا بتقديم اسبينوزا، أما د.عبد الغفار مكاوي ود.علي عبد المعطي فقد قدما كتابات ونصوص عن ليبنتز، وأهتم د.عبد الرحمن بدوي ود.سعيد توفيق بشوبنهاور، كما قدم د.يحي هويدي باركلي، كما أهتم د.توفيق الطويل بتقديم مذهب المنفعة العامة في الفلسفة الحديثة، وقدم يوسف الصديق كتابا عاما عن «المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة. أما تقديم هيجل إلي اللغة العربية فقد كان علي يد كثيرين من أبرزهم د.زكريا إبراهيم في كتابه الضخم عن هيجل، ود.أمام عبد الفتاح الذي توالت أعماله عن هيجل بدءً من دراسة عن «المنهج الجدلي عند هيجل» إلي نقله العديد من مؤلفات هيجل إلي اللغة العربية، ووصل ذلك الإهتمام لديه إلي نقل أهم ما كتب عن هيجل وأعني ترجمته لكتاب ولترستيس الضخم عن فلسفة هيجل إلي العربية. وكان لهذا الاهتمام بهيجل أثره البالغ فى اهتمام الباحثين به بعد ذلك ، والذى أثمر دراسات متخصصة هامة منها ما قام به د. يوسف سليم سلامة ود. رمضان

بسطاويسى وغيرهما . كما قدم د.إمام عبد الفتاح أيضا أول كتاب عن توماس هوبز في اللغة العربية. كما لقي فلاسفة عصر التنوير اهتماما من كثيرين أمثال د.عادل زعيتر ومحمد بدر الدين خليل وذوقان قرتوط وغيرهم. كما أهتم خيري حماد بمكيافيللي فقدم ترجمة عربيه لكتابيه «الأمير» و «المطارحات».

وبالإضافة إلي ذلك فقد صدرت دراسات متخصصة حول فكرة أو موضوع عند هذا الفيلسوف أو ذاك منها مانشر، وفيها ما هو قيد النشر، ومنها رسائل جامعية لم تر النور بعد.

أما بالنسبة للفلسفة المعاصرة، فقد حظيت بإهتمام أكثر من قبل المؤرخين والدارسين. فقد كتب فيها بشكل عام عدة مؤلفات مثل كتاب د.زكريا إبراهيم «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، وكتاب د.يحي هويدي «دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصره»، وكتاب د.ياسين خليل «مقدمة في الفلسفة المعاصرة» وكتاب د.محمد مهران « مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة». وكتاب د.عزمي إسلام «اتجاهات في الفلسة المعاصرة»، وكتاب د.عبد الفتاح الديدي «الأتجاهات الفلسفية المعاصرة»، وكتاب د.حسن حنفي «في الفكر الغربي المعاصر».

هذا فضلا عن الدراسات الكثيرة التي نشرت حول بعض الفلاسفة أو الأتجاهات الفلسفية المعاصرة. وقد أستحوزت التيارات الفلسفية الكبري علي الأهتمام الأكبر؛ فقد أهتم الكثيرون بالفلسفة التحليلية والوضعية بدءً من د.زكي نجيب محمود الذي قدم منذ بداية تخصصه في الفلسفة دراسات عديده عن الوضعية المنطقية، وعن بعض فلاسفة التحليل أمثال جورج مور وبرتراندرسل. وقد أهتم من بعده الكثيرون بهذا التيار التحليلي؛ فقدم

د.محمد مهران كتابا هاما عن رسل، وأهتم بتقديم رسل إلي العربية كثيرون منهم د.فؤاد زكريا ود.نصار عبد الله وعثمان نويه ودريني خشبه وعبد الكريم أحمد. كما أهتم بتقديم جورج مور كثيرون أيضا منهم د.أحمد فؤاد كامل ود.سعد عبد العزيز ود.محمد محمد مدين. كما تخصص د.عزمي إسلام في فلسفة ڤتجنشتين ترجمة وتأليفا. كما أهتم د.عبد الحميد صبره ود.ماهر عبد القادر ود.محمد قاسم ود.يمني الخولي بتقديم كارل بوبر في ترجمات لمؤلفاته ودراسات صدرت عنه.

وقد كتب د.محمد محمد مدين كتابا عن «الحركة التحليلية في الفلسفة المعاصرة». كما لقي هانز ريشنباخ إهتماماً واضحاً حيث نقلت أهم مؤلفاته إلى اللغة العربية على يد د. فؤاد زكريا ود. ماهر عبد القادر ود. حسين على .

أما الأتجاه الوجودي، فلقد لقي أهتماما مماثلا منذ تخصص د.عبد الرحمن بدوي ود.زكريا إبراهيم، وقد شاركهما الأهتمام به د.عبد الغفار مكاوي ود.عبد المنعم الحفني وفؤاد كامل ومجاهد عبد المنعم مجاهد ود.إمام عبد الفتاح ود.علي عبد المعطي ود.حبيب الشاروني ود.عادل العوامري ود.مجدي الجزيري وغيرهم ممن قدموا ترجمات ودراسات عديده عن الوجودية أو عن أحد فلاسفتها.

ويأتي التيار البراجماتي في المرتبة التالية من الأهتمام، حيث قدمه إلي قراء العربية د.زكي نجيب محمود بترجمته لكتاب «المنطق» لجون ديوي، ود.أحمد فؤاد الأهواني بترجمته «البحث عن اليقين» لجون ديوي أيضا، وكذلك قدم محمد علي العريان كتاب وليم جيمس «البراجمانية» إلي العربية، وقد شارك في تقديم البراجمانية أيضا د.محمد فتحي الشنيطي الذي نقل كتاب وليم جيمس «بعض مشكلات الفلسفة». وتوالت بعد ذلك الدراسات عن

البراجماتية ومنها ما نشر، ومنها مالم ينشر بعد.

أما الظاهراتية فلم تلق أهتماما كافيا حيث لانجد عنها سوي نص هوسرل «تأملات ديكارتيه» الذي نقلته إلي العربية د.نازلي إسماعيل، وكتاب د.أنطوان خوري «مدخل إلي الفلسفة الظاهراتية». وبعض كتابات لم تنشر مثل دراسة د.محمود رجب ودراسة للأستاذ سماح رافع علي حد علمي.

وليس التيار البنيوي بأسعد حال، فقد أهتم بتقديمه د.زكريا إبراهيم في كتابه «مشكلة البنية» وكذلك د.فؤاد زكريا ود.عبد الوهاب جعفر.

وقد لاقي برجسون كعلم علي التيار الحيوي في الفكر الغربي المعاصر أهتماما خاصا من قبل د.مراد وهبه الذي قدم دراسة رائدة عن «المذهب في فلسفة برجسون» ومن د.سامي الدروبي الذي قام بنقل الكثير من نصوص برجسون إلي اللغة العربية.

كما أهتم د.علي عبد المعطي ود.بدوي عبد الفتاح بتقديم وايتهد كممثل للتيار الميتافيزيقي العلمي في الفلسفة المعاصرة.

ولا ينبغي أن نغفل هنا عن أهتمام البعض بتقديم دراسات حول مشكلات بعينها في الفلسفة المعاصرة ككل مثل دراسات د.محمود رجب الرائدة حول «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين» وعن «الأغتراب»، وقد شاركه الأهتمام بمشكلة الأغتراب الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد. ومثل دراسة د.عبد الله العمر عن «فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة»، وكذلك ما كتبه د.صلاح قنصوه عن «نظرية القيمة في الفكر المعاصر». الخ.

هذا بالإضافة إلي دراسات أخري كثيرة كانت عبارة عن وسائل علمية في موضوعات متخصصة حول هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة المعاصرين منها ما نشر، ومنها ما هو قيد النشر.

وعلي أي حال، ففي أعتقادي أنه رغم كل هذه الدراسات التي ذكرناها ومالم نذكرها، فإن التأريخ المتكامل للفلسفة المعاصرة لم يقدم بعد. فما كتب بشكل عام عنها لم يتعد كونه دراسات عن بعض فلاسفتها أو تقديم لبعض أتجاهاتها.وقد أخترنا كتاب د.عزمي إسلام «أتجاهات في الفلسفة المعاصرة» كنموذج علي هذه المؤلفات العامه في الفلسفة المعاصرة.

محاولة د.عزمي إسلام
«التأريخ لاتجاهات في الفلسفة المعاصرة»

أولا: منهجه:

يبدو د.عزمي إسلام ممن يستخدمون الألفاظ بدقة شديدة؛ فهو يبدأ كتابه «إتجاهات في الفلسفة المعاصرة» بتمهيد يقول فيه «ليس الغرض من وضع هذا الكتاب هو الحصر الكامل لكل الإتجاهات الفلسفية المعاصرة، ولا أستقصاء كل الفلسفات المعاصرة(١٠٣)».

ومن ثم فقد أتضح بداية أنه لم يهدف إلي التأريخ للفلسفة المعاصرة. ومع ذلك فقد حاول أن يختار نماذجه من هذه الإتجاهات الفلسفية المعاصرة بحيث تكون ممثلة لما رأي أنهما يمثلان قسما الفلسفة المعاصرة: الفلسفات المثالية والفلسفات غير المثالية.

وقد أعطي المساحة الأقل للفلسفات المثالية، بينما أعطي المساحة الأكبر للفلسفات غير المثالية بحجة أن الفلسفات المثالية قد ذكرت في كتب الفلسفة المعاصرة بشئ من الأسهاب والتفصيل بينما الفلسفات البراجماتية والواقعية والوضعية والتحليلية يشار إليها إشارات سريعة لا تكاد توضح مضمونها أو تحدد معالم بنائها الفكري(١٠٤).

وإن كنت أري أن هذا الكلام من جانب د.عزمي فيه نظر؛ فأي قارئ لتلك المؤلفات العامة في الفلسفة المعاصرة ربما يتضح له العكس؛ إذ سيجد أن التركيز الأكبر من جانب مؤلفيها كان علي الفلسفات التحليلية – الوضعية، والبراجماتية والوجودية. والفلسفات العلمية عموما. وربما جاء ذلك نتيجة أن

الأنتشار الأكثر في عصرنا هو للفلسفات ذات الطابع العلمي الواقعي عموما.

ومن ثم فإني أعتقد أن من مميزات كتاب مؤلفنا أنه أهتم بالفلسفات المثالية المعاصرة وأعطاها مساحة وإن كانت قليلة فهي تفي بغرض التعريف بها وتوجيه الأهتمام إليها. كما أن من مميزاته أيضا أنه حينما أنتقي النماذج التي فضل وفصل الحديث عنها من التيارات غير المثالية انتقاها علي أساس أنها نماذج لم يتطرق إليها الكاتبون عن هذه التيارات من قبل أو لم يركزوا عليها؛ فقد ركز مثلا علي تشارلز بيرس كممثل للفلسفة البراجماتية في الوقت الذي ركزت فيه الكتابات الأخري علي كل من وليم جميس وجون ديوي، كما ركز علي كارنب كممثل للوضعية المنطقية، وعلي جورج مور كممثل للفلسفة التحليلية.

ثانيا: عرض الكتاب:

يبدأ د.عزمي في الفصل الأول من كتابه وتحت عنوان «بدايات الفلسفة المعاصرة» بمحاولة تحديد بداية الفلسفة المعاصرة، ويعرض للرأيين السائدين في ذلك، حيث أن البعض يري حصر أصطلاح الفلسفة المعاصرة للدلالة علي فلسفة القرن العشرين، بينما يري أخرون أن جذور الفلسفة في القرن العشرين إنما تمتد إلي منتصف القرن التاسع عشر.

وقد حسم كاتبنا موقفه بالميل إلي الرأي الأول ودافع عنه؛ فأكد أن هناك سمات يتسم بها التفكير الفلسفي منذ بداية القرن العشرين تميزه علي نحو يجعله مختلفا عن التفكير الفلسفي الحديث حتي في القرن التاسع عشر(وهذا لا ينفي إستمرارية الفكر وأتصاله في القرنين التاسع عشر والعشرين)[١٠٥].

وقد تحدث عن أهم هذه السمات؛ فأوضح أن التفكير الفلسفي المعاصر يتصف بالاستمرارية والإتصال فضلا عن الجدة. كما أن الفلسفات المعاصرة

لا تمثل في حقيقتها مدارس فلسفية بالمعني التقليدي القديم بقدر ما تمثل فلسفات تتجمع في أطارات أو أتجاهات عامة كما نلاحظ في الوجودية والبراجماتية والتحليلية. كما أن من أهم سمات الفلسفات المعاصرة أهتمامها البالغ بالتحليل وميلها من ثم إلي رفض المثالية بوجه عام، وقد أدي ذلك إلي أن أصبحت الفلسفات المعاصرة أكثر أرتباطا بالعلم وإن لم تعد قائمة علي العلم بشكل عام مباشر كما كانت في القرن التاسع عشر(١٠٦).

وانتقل المؤلف بعد ذلك إلي الحديث عن أهم الإتجاهات الفلسفية المعاصرة مميزا بين نوعين أساسيين هما؛ إتجاهات عامة: وهذه لا تقتصر على الفكر المعاصر وحده بل هي إستمرار لأتجاهات كانت في القرن التاسع عشر وما قبله. وإتجاهات جديدة: وهذه هي المدارس الفلسفية الجديدة التي ظهرت في القرن العشرين وإن لم تكن مقطوعة الصلة بالتفكير الفلسفي السابق عليها.

وقد تعرض هنا إلي ذكر التصنيفات المختلفة للفلسفات المعاصرة، فذكر تصنيف رسل وتصنيف بوشنسكي وتصنيف هاري بروش، وأختار من بينها تصنيف الأول ليكون أساسا يقيم عليه حديثه عن الإتجاهات الفلسفية المعاصرة مع بعض التعديل؛ وقد قال رسل بوجود إتجاهين أساسيين في الفلسفة المعاصرة هما: الإتجاه المثالي وإتجاه غير مثالي، وأضاف مؤلفنا إلي ما قاله رسل أن ثمة فلسفات لا تنتمي إلي هذا الإتجاه أو ذاك؛ أما الإتجاه المثالي فيتمثل في الفلسفة المثالية الجديدة وهي الكانطية«الكانطيون الجدد» والهيجلية «مدرسة أكسفورد- المثالية الأمريكية»، أما الإتجاه غير المثالي فيندرج تحته الفلسفة البراجماتية والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية والمادية الجدلية والفلسفة الحيوية والواقعية الجديدة بوجه عام، أما الفلسفات التي لا تنتمي بشكل مباشر إلي هذين الإتجاهين فهي الوجودية والفينومنيولوجيا

وميتافيزيقا الكينونة بوجه عام.

وقد توقف المؤلف في الفصل الثاني من كتابه أمام الفلسفات المثالية بدءاً من تحديد معني المثالية بإعتبارها إتجاه في طبيعة المعرفة تقابلها الواقعية. وأوضح أهم سمات المثالية من الزاويتين الميتافيزيقية والمعرفية. كما تحدث عن أهم صور الفلسفة المثالية المعاصرة في فرنسا وإنجلترا وأمريكا وألمانيا وإيطاليا وأسبانيا، كما تطرق إلي صورتها المصرية عند د.عثمان أمين في فلسفته الجوانية.

ثم عرض بعد ذلك للصورتين الأساسيتين للمثالية المعاصرة، وكانت الوقفة الأولي مع الفلسفة الكانطية الجديدة، حيث ميز بين مدرستين من مدارسها هما ما عرف بمدرسة ماربورجMarburg، ومدرسة بادنBaden؛ أما الأولي فأهم أعلامها هيرمان كوهين وبول ناتورب، أما الثانية فأهم فلاسفتها فيندلباند وريكيرت، وكانت تتمثل في جامعتي فرايبورج Freibug وها يدلبرج Heideberg .

وكانت وقفته الثانية مع الفلسفة الهيجلية الجديدة، حيث ميز أيضا بين مدرستين من مدارسها هما: المدرسة الإنجليزية التي أزدهرت في أكسفورد مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وكان يمثلها برادلي وبوزنكويت، والمدرسة الإيطالية وأهم فلاسفتها كروتشه وجنتيلي. وقد تحدث المؤلف بعد ذلك بالتفصيل عن جوزيا رويس بإعتباره ممثلا للإتجاه الهيجلي الجديد في أمريكا، وكمثال علي هذه الفلسفات المثالية عموما.

أما الفصل الثالث، فقد خصصه للحديث عن الفلسفات غير المثالية .وبداه بالحديث عن الفلسفة البرجماتية، فحدد معناها من وجهة نظر وليم جيمس بإعتبارها مجرد منهج لتناول كثير من المشكلات الميتافيزيقية، وبإعتبارها

أسلوب في توضيح الأفكار والمعاني لإزالة ما يشوبها من غموض، كما أنها كذلك نظرية في الصدق الذي نتوصل إليه من تحليل وتوضيح المعاني والمعتقدات، ومعني الصدق عند البراجماتيين مرتبط بالنجاح العملي أو بما يترجم إلي سلوك ناجح(١٠٧).

وقد ركز د.عزمي بعد ذلك حديثه عن تشارلز بيرس كممثل للفلسفة البراجماتية وبإعتباره رائدها الأول، فأوضح منهج بيرس الفلسفي وأهم المشكلات الفلسفية التي تناولها مثل مشكلة المعني ومشكلة الأعتقاد.

وأنتقل إلي الحديث بعد ذلك عن الفلسفة الوضعية التجريبية المعاصرة، مبتدئا بتناول قضية الخلط بين مسميات هذا التيار الوضعي وأوضح الفروق بين هذه المسميات. ثم تحدث عن أول الإتجاهات التي تنتمي إلي هذا التيار وهو الفلسفة الوضعية الجديدة.

وبدأ بتوضيح أن لها عدة صور تتبدي عليها هي:(١) صورتها الأولي التي نشأت عليها في النمسا والتي عرفت بين أعضاء جماعة فينا وسميت بالوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية.(٢) الصورة التي تطورت عليها بعد إنتهاء جماعة فينا والتي عرفت فيها بإسم التجريبية العلمية.(٣) أما الصورة الأخيرة فهي التي أرتبطت فيها بالنزعة التحليلية أو إستخدام المنهج التحليلي(١٠٨).

وقد أعتبر المؤلف أن الصورتين الأخيرتين مرتبطتان علي نحو وثيق، ولذلك تناول الصورة الأولي علي حده، أما الصورتان الثانية والثالثة فقد تناولهما معا تحت عنوان التجريبية العلمية.

وفي أطار حديثه عن الصورة الأولي وهي الوضعية المنطقية كما تبدت لدي جماعة فينا، أوضح الجوانب المختلفة التي أثرت في نشأة هذه الحركة

وعلاقة أقطابها بالفيلسوفين لودفيج فتجنشتين النمسوي وكارل بوبر النيوزلندي. ثم تحدث عن أهم السمات الفكرية للفلسفة الوضعية المنطقية التي لخصها في أنها تؤكد علي الإتجاه العلمي وعلي وحدة العلم وعلي الإتجاه التجريبي الوضعي وعلي التحليل المنطقي للغة وعلي أن وظيفة الفلسفة لدي أتباعها هي تحليل المعرفة وخاصة المتعلقة بالعلم.

وقد أنتقل بعد ذلك إلي عرض موقف فلاسفة جماعة فينا أو الوضعيين المناطقة من بعض المشكلات والموضوعات كنقدهم للفلسفة التقليدية ورفض الميتافيزيقا، كما تحدث عن إستخدامهم للمنطق والتحليل المنطقي في التمييز بين العبارات ذات المعني والعبارات الخالية من المعني علي مستوي الفلسفة والعلم، ورد عبارات اللغة التي عادة ماتكون مركبة إلي أبسط أنواع العبارات التي يمكن أن تقارن بالواقع الخارجي، ومن ثم يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب، ولذا عادة ما تسمي تلك العبارات عندهم بالعبارات الأساسية وهي التي كان شليك يسميها ومعه بعض الوضعيين عبارات البروتوكول.

وأنتقل مؤلفنا بعد ذلك إلي الحديث عن الصورة الثانية التي أسماها بالتجريبية العلمية، وقد أعتبرها هي الصورة أو الأمتداد المنظور لجماعة فينا أو التجريبية المنطقية، ومن ثم فهي حركة أوسع من جماعة فينا إذ تتضمن بالإضافة إلي فلاسفة التجريبية المنطقية مجموعات من الفلاسفة لهم أفكار ووجهات نظر قريبة من بلدان مختلفة كفلاسفة ألمانيا من جمعية برلين للفلسفة العلمية برئاسة هانز ريشنباخ ومدرسة وارسو البولندية، ومدرسة كمبردج للفلسفة التحليلية، وأرنست ناجل وكواين من الفلاسفة الأمريكيين وغيرهم ممن أجتذبتهم أفكار الوضعية المنطقية. ثم تحدث بعد ذلك عن أهم السمات الفكرية للتجريبية العلمية وعن أهم المشكلات التي تناولتها الوضعية الجديدة مثل مشكلة إمكان التحقق أو القابلية للتحقق وتوحيد العلم مركزا في

ذلك علي أراء كارنب ونويراث في هذا الصدد.

وقد ركز الحديث بعد ذلك علي عرض فلسفة كارنب بأعتباره من أبرز ممثلي الفلسفة الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة بوجه عام، فعرض لحياته ولآرائه في مشكلة البنية أو التركيب المنطقي، وإستبعاد الميتافيزيقا، ولفلسفته الطبيعية والدعوة إلي وحدة العلم، وعرض كذلك لنظريته في البناء المنطقي للغة ولآرائه في السيمانطيقا أو علم المعاني، وختم حديثه عن فلسفة كارنب بالحديث عن أرائه حول الوجود والنظرية العلمية.

وقد كتب المؤلف بعد ذلك عن نموذج أخر للفلسفات غير المثالية هو فلسفة الواقعية الجديدة التي يري أنها ترد إلي أوائل القرن الحالي، وهي حسب ما تؤمن به من مبادئ قريبة الصلة من زوايا متعددة من الفلسفة الوضعية الجديدة(١٠٩).وقد لاحظ «أنها ليست مدرسة فكرة قائمة بذاتها بقدر ماهي إتجاه عام ينزع فيه عدد من الفلاسفة نزعة واقعية تقوم علي عدد من المسلمات أهمها: القول بوجود ماهو واقعي في العالم الخارجي، وبأن وجود هذا العالم الخارجي لا يتوقف أو يعتمد علي إدراكنا أياه لأن وجوده مستقل عن إدراكنا له(١١٠)»، إلا أن هذا الإطار الواقعي الذي يجمع فلاسفة الواقعية الجديدة لم يمنع من إختلافهم؛ حيث تضم عددا من الفلاسفة ذوي إتجاهات متعددة كالإتجاه الذي يميل إلي الوضعية مثل برتراندرسل، والإتجاه الذي يميل إلي الأخذ بالميتافيزيقا مثل هوايتهد وصمويل الكسندر وجون كيرد، كما أنها تضم عددا من الفلاسفة التحليليين مثل برتراندرسل وبرود وتعتمد كمصدر لها علي الفيلسوف التحليلي جورج مور(١١١).

وقد ألقي مؤلفنا الضوء علي هذه الحركة الفلسفية من خلال الحديث عن جورج مور، فحاول توضيح الأطار الفكري الواقعي عنده بإيجاز، ثم أنتقل

بعد ذلك إلي الحديث عن هوايتهد وفلسفته بإعتباره يعبر عن النزعة الميتافيزيقية في الواقعية الجديدة، فتحدث عن فلسفته الطبيعية ثم عن ميتافيزيقاه التي تتسم بسمتين أساسيتين هما: البدء من فلسفة العلوم الطبيعية، وتطبيق المنهج العلمي الذي يعتمد علي التعميم(١١٢).

وقد أنهي مؤلفنا كتابه بوقفة طويلة أمام النموذج الرابع من الفلسفات غير المثالية وهو الفلسفة التحليلية. وقد تحدث بداية عن معني التحليل وبداياته وجذوره عند سقراط وجون لوك – ثم عن أهم سمات فلسفة التحليل المعاصرة موضحا أنها «كانت بمثابة ثورة في تاريخ الفكر الفلسفي، فقد أنتقلت الفلسفة علي أيدي التحليليين من البحث في مجال الموضوعات والأشياء إلي مجال أخر يبحث في الألفاظ والعبارات التي يقول بها رجال العلم والفلسفة. وبمعني أخر أصبح عمل الفلاسفة هو أن يكونوا «فلاسفة للفلاسفة(١١٣)».

وقد توقف بعد ذلك مع فلسفة جورج مور التي عرض لها بإعتبار صاحبها أهم فلاسفة التحليل المعاصرين في النصف الأول من هذا القرن مع برتراندرسل وفتجنشتين. وبإعتبار الرائد الأول الحقيقي لهذا الإتجاه الجديد في الفلسفة؛ إذ أن هذا الإتجاه يؤرخ له بظهور مقالة مور الشهيرة «رفض المثالية» عام ١٩٠٣م.

ويعرض مؤلفنا لفلسفة مور مبتدئا بالحديث عن مفهوم التحليل وشروطه لديه، ثم يعرض لتطبيق التحليل عنده في مجال الأخلاق، ويتوقف في النهاية ليقدم – ولأول مرة – بعض الملاحظات علي فلسفة مور وتحليلاته حيث قال في أحداها «إن بعض تحليلات مور لم تكن علي درجة كافية من الوضوح علي الرغم من أن الوضوح يعتبر سمة أساسية للتحليل الذي جعل

منه مور منهجا له يطبقه علي مختلف مجالات البحث الفلسفي[١١٤]».

وقد أنتهي الكتاب بقائمة لأهم المراجع التي وردت فيه بالعربية والإنجليزية.

ملاحظات:

١- أول ما يلاحظ بالطبع علي هذه المحاولة، مانبه إليه صاحبها؛ فهي لاتعتبر عملا تأريخيا بحال للفلسفة المعاصرة، بل هي تقديم لبعض إتجاهاتها فقط ومن خلال بعض الأمثلة. ومن ثم كان التجاهل شبه التام لتيارات فلسفية معاصرة كبيرة كثيرة مثل الفلسفة الوجودية، والماركسية، والفنيومينولوجية، والفلسفة البنيوية.

٢- لقد ألح د.عزمي إسلام في أطار عرضه لأهم صور الفلسفة المثالية المعاصرة إلي أن من صورها في مصر مثالية د.عثمان أمين في فلسفته الجوانية[١١٥]، رنسي الإشارة في هذا الصدد إلي صور أخر للمثالية في مصر كمثالية د.توفيق الطويل الأخلاقية التي أطلق عليها «المثالية المعدلة[١١٦]».

كما أنه لم يتوسع في مثل هذه الإشارات إلي صور عديدة لإمتدادات التيارات الفلسفية المعاصرة في الفلسفة العربية المعاصرة، مما كان سيعطي نموذجا طيبا للتأريخ للفلسفة العربية المعاصرة في أطار التأريخ للإتجاهات الفلسفية المعاصرة عموما.



هوامش القسم الثاني

(١) د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م، ص ٧-٨ .

(٢) نفسه، ص ١٠ .

(٣) نفسه، ص ١١

(٤) نفسه .

(٥) نفسه .

(٦) نفسه .

(٧) نفسه، ص ١٣-١٤ .

(٨) نفسه، ص ٣٢-٣٣ .

(٩) نفسه، ص ٣٧-٥٥ .

(١٠) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٦٩ .

(١١) نفسه، ص ٧٠ .

والجدير بالذكر هنا أننا نوافق اشبنجلر علي رأيه العام هذا في إخراج مايسمي بالأفلاطونية المحدثة من دائرة الفلسفة اليونانية، فنحن نعتبر أنه لا يوجد مايسمي بالأفلاطونية المحدثة بل مدرسة الإسكندرية الفلسفية والتي كان من نتاجها أفلوطين الذي نعتبره ممثلا للفكر الفلسفي الشرقي المصري السكندري وليس أحد فلاسفة اليونان كما يؤرخ له دائما.

أنظر في ذلك: د.مصطفي النشار: أفلوطين فيلسوفا مصريا: وهو بحث القي في المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية

بالإسكندرية في نوفمبر ١٩٨٦م، وهو تحت النشر بكتاب المؤتمر وبمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة. وأنظر كذلك: د.مصطفي النشار: دور فكرة العلية في ميتافيزيقا ابرقلس: بحث منشور بمجلة كلية الآداب بجامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، ١٩٩٠م، هامش رقم(١)، ص ١٣٥.].

(١٢) أنظر: د.عبد الرحمن بدوي: نفس المصدر السابق: ص ٧١-٧٢.

(١٣) نفسه، ص ٨٤ .

(١٤) نفسه، ص ٨٥ .

(١٥) نفسه، ص ٨٥-٨٨ .

(١٦) نفسه، ٩٠ .

(١٧) نفسه، ص ٩٢ .

(١٨) نفسه، ص ١٠٤ .

(١٩) نفسه، ص ١٠٦ .

(٢٠) نفسه، ص ١٠٨ .

(٢١) نفسه، ص ١١٥ .

(٢٢) أنظر: د.مصطفي النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون: هامش (٢)، ص ١٧، ١٨.

(٢٣) د.عبد الرحمن بدوي: نفس المصدر السابق: ص ١١٧ .

(٢٤) نفسه، ص ١٢٥ .

(٢٥) نفسه، ص ١٥٦ .

(٢٦) نفسه، ص ١٥٩ .

(٢٧) د.عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م، ص ٦ .

(٢٨) نفسه، ص ١٠ .

(٢٩) نفسه، ص ١١ .

(٣٠) نفسه، ص ٦٨ .

(٣١) نفسه، ص ٧٣ .

(٣٢) نفسه، ص ٧٦ .

(٣٣) نفسه، ص ٧٧ .

(٣٤) نفسه، ص ٨٩ .

(٣٥) نفسه، ص ٩٢ .

(٣٦) نفسه، ص ١٠٨ .

(٣٧) نفسه، ص ١١٥ .

(٣٨) أنظر بحثنا: أفلوطين فيلسوفا مصريا، حيث نوضح الأصول المصرية والشرقية لفلسفة أفلوطين وننتهي إلي أنه من الأجدر بنا أن نؤرخ له بإعتباره أحد أعلام الفلسفة المصرية الشرقية القديمة؛ وليس بإعتباره فيلسوفا يونانيا .

(٣٩) د.عبد الرحمن بدوي، نفس المصدر السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٤٠) د.عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ص ٧١ .

(٤١) أنظر نفسه، ص ١٣٨، ص١٤٢ .

(٤٢) د.أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية،

الطبقة الأولي ١٩٥٤م، ص ١٠٠ .

(٤٣) نفسه، ص ١٢٧ .

(٤٤) د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٧، ص١١.

(٤٥) نفسه، ص ١١ .

(٤٦) نفسه، ص ١٥ .

(٤٧) د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: الجزء الأول، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٧م، ص ٢٢ .

(٤٨) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٢٢ .

(٤٩) نفسه: ص ٢٣ .

(٥٠) نفسه: ص ٢٥ .

(٥١) نفسه: ص ٢٧ .

(٥٢) نفسه .

(٥٣) نفسه، ص ٥٦ .

(٥٤) نفسه، ص ٨٧-٨٨ .

(٥٥) أنظر: نفس المصدر السابق، ج١، ص ١٠٠-١٠١ .

(٥٦) أنظر: نفسه، ص ١٠٣ .

(٥٧) أنظر: نفسه، ص ١٠٨ ومابعدها .

(٥٨) أنظر: نفس المصدر، ص ١٨٣-١٨٤-١٨٥ .

(٥٩) نفسه: ص ٢٢٣ .

(٦٠) أنظر: نفس المصدر، ص ٢٢٣ .

(٦١) أنظر: نفس المصدر، ص ٢٢٩-٢٣٠ .

(٦٢) أنظر: نفس المصدر، ص ٤٤٣ ومابعدها .

(٦٣) د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثاني، ص ١٧-١٨ (٦٤) نفسه: ص ٢١-٢٢ .

(٦٥) نفسه: ص ٦٥ .

(٦٦) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٣٦٧ .

(٦٧) أنظر: نفس المصدر: الجزء الثالث: دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٨م، ص ١٥-١٦ .

(٦٨) أنظر: نفس المصدر: ص ١٦-١٧ .

(٦٩) أنظر: نفسه: ص ٥٧ .

(٧٠) أنظر: نفسه: ص ٢٨٤ .

(٧١) أنظر: نفس المصدر، ج٣، ص ٣٣٢ .

(٧٢) أنظر: نفسه: ص ٣٦٧ .

(٧٣) أنظر: نفس المصدر السابق، ج٣، ص ١٧ من المقدمة .

(٧٤) أنظر: الجزء الأول من نفس المصدر، ص ٨٣ .

(٧٥) نفس المصدر السابق: ج١، ص ١٨٤ .

(٧٦) أنظر: د.حسن حنفي: دراسات إسلامية: الذي نشرته مكتبة الأنجلو

المصرية ، الفصل الخاص بابن سينا شارحا لأرسطو.

(٧٧) د.جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية: دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١م، ص ٩ (٧٨) نفس المصدر السابق.

(٧٩) نفسه: ص ١٠-١١ .

(٨٠) نفسه: ص ٢٠ .

(٨١) نفسه: ص ٢٣ .

(٨٢) نفسه: ص ٢٥ .

(٨٣) د.إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه: الطبعة الأولي بدار المعارف بمصر، ج١ ، ص ١٩٩ .

(٨٤) د.جميل صليبا: نفس المصدر السابق: ص ١٢٩ .

(٨٥) نفسه، ص ٤٣٥ .

(٨٦) د.إبراهيم مدكور: نفس المرجع السابق: ص ١٩ .

(٨٧) عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطي(فلسفة إسلامية ومسيحية): مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولي ١٩٦٩م، ص ٣ .

(٨٨) نفس المصدر السابق، ص ٣٧-٣٨ .

(٨٩) نفسه: ص ٤٠ .

(٩٠) نفسه: ص ٧٩ .

(٩١) نفسه: ص ١٠٢ .

(٩٢) نفس المصدر السابق: ص ١٣٢ .

(٩٣) نفسه: ص ١٥٢ .

(٩٤) نفسه، ص ١٦١ .

(٩٥) نفسه: ص ١٦٩ .

(٩٦) نفسه .

(٩٧) نفسه: ص ١٧٤ .

(٩٧) أنظر: نفس المصدر، ص ١٨٤ .

(٩٩) أنظر: نفسه، ص ١٨٥ .

(١٠٠) أنظر:نفسه، ص ١٨٨ .

(١٠١) عبده فراج: نفس المصدر: ص ١٦ .

(١٠٢) نفسه: ص ٨٦ .

(١٠٣) د.عزمي إسلام: إتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات ، الكويت، الطبعة الأولي، بدون تاريخ، ص ٢٠٧ .

(١٠٤) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٧ .

(١٠٥) أنظر: نفسه، ص ١٣، ١٤ .

(١٠٦) أنظر: نفسه، ص ١٥ ومابعدها .

(١٠٧) أنظر: نفس المصدر السابق، ص ٨٩-٩٠ .

(١٠٨) أنظر: نفس المصدر، ص ١٠٩ .

(١٠٩) أنظر: نفسه، ص ١٩٧ .

(١١٠) نفسه: ص ١٩٨ .

(١١١) نفسه .

(١١٢) أنظر: نفس المصدر: ص ٢١٧ .

(١١٣) نفسه: ص ٢٣٤ .

(١١٤) نفسه: ص ٢٧٤ .

(١١٥) أنظر: نفس المصدر، ص ٤٧ .

(١١٦) يجدر الإشارة هنا إلي أن ثمة إهتمامات حديثه بالتأريخ للفلسفات الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر وعلي رأسها بالطبع مثالية د.توفيق الطويل المعدلة(أنظر علي سبيل المثال: د.أحمد عبد الحليم: الفلسفة الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، ١٩٨٩م).

القسم الثالث
معالم الرؤية المقترحة للتأريخ للفلسفة



أولا: ملاحظات عامة

حول المحاولات التأريخية السابقة

لقد أتضح لنا من خلال عرض المحاولات التأريخية السابقة سواء التي تؤرخ للفلسفة بشكل عام أو التي تؤرخ لعصر من عصورها إن بها بعض السلبيات التي أشرنا إليها في حينه.

وبعيدا عن هذه السلبيات الجزئية التي أدركناها وركزنا عليها في ثنايا عرض هذه المحاولات، فإنه يجدر بنا الأن أن نتوقف أمام بعض السلبيات العامة التي إذا ما وعيناها جيدا نكون علي أول طريق الأنطلاق نحو مستقبل تحدده رؤية واعية للتأريخ للفلسفة يتمثل فيها كل ما نطمح إلي تحقيقة من إرتقاء وتقدم نحو المساهمة الفعالة في المحاولات العالمية للتأريخ للفلسفة، بالإضافة إلي تحقيق أهدافنا القومية من خلال هذا التأريخ بوضع فكرنا وفلسفاتنا وأسهامات فلاسفتنا في مختلف العصور ضمن التأريخ العالمي للفلسفة.

ومن شأن هذا أن يبعث الثقة في عقولنا العربية – التي طالما شعرت في الماضي القريب بالدونية تحت وطأة الدعوات الغربية العنصرية التي حاولت قدر طاقتها أن تبث فينا أن العقلية العربية عقلية تجميعية شارحة وغير قادرة علي الإبداع – وأن يلهمها ويدفعها إلي المشاركة الفعالة في الفكر الفلسفي العالمي دون أهمال لخصوصيتنا وأصالة هويتنا العربية الإسلامية.

إن الإضافة إلي تاريخ الفكر العالمي في إعتقادي متاحة لنا الآن أكثر من أي وقت مضي إذا ما تخلصنا من عقد الماضي، ومن الشعور الدائم بالدونية وإنعدام الثقة، وإذا ما أدركنا السلبيات التي أفرزتها الفلسفات الغربية المعاصرة من الماركسية التي تكسرت مبادؤها علي أرض الواقع، إلي التحليلية التي ركزت

علي ترهات ومتاهات لغوية وأبعدت الفيلسوف عن التفكير بشكل إيجابي في رسم معالم مستقبل الإنسانية، والبنيوية التي أكتفت بالوقوف عند الهياكل البنيوية المستقلة وساهمت في تعميق تلك القطيعة المعرفية بين الإنسان والعالم؛ حيث أقامت حاجزا بين الإنسان والعالم وبينه وبين التاريخ حينما جعلت منه مجرد نقطة التقاء لتيارات ترد عليه من تلك الهياكل وأوقفته هذا الموقف السلبي الذي لا يملك فيه القدرة علي تغيير هذه الهياكل .

أنها فلسفات حاولت أن تتمسح في العلم وتعالج قضايا جزئية أدخلت أصحابها في متاهات وأخاديد عميقة، فمنافسة العلم في معالجة القضايا والمشكلات الجزئية وتحقيق النتائج العملية المباشرة للإنسان، ليس مجديا بالنسبة للفيلسوف الحق لأنه في هذا إنما يدخل في صراع غير متكافئ؛ إذ لاشك أن أنتصار العلم في هذا الصراع سيكون مؤكدا وساحقا! كما أن الفيلسوف بتمسحه في العلم وتقليده للعلماء يفقد خصوصية التفلسف في معالجة قضايا الإنسان من خلال نظرته الكلية الشاملة التي تربط ولا تقطع، تصل ولا تفصل، تواجه المشكلة ككل وبكل أبعادها وبجسارة عقلية فتكشف ما يخفي علي أولئك الذين يلتصقون بالأبعاد الجزئية للمشكلة فيغرقون في التفاصيل وتغيب عنهم الحقائق الكلية.

ولعل إدراكنا لهذه السلبيات في الفلسفات الغربية المعاصرة، هو مايفسر لنا إنصراف عامة الناس في الغرب الآن عن الفلسفة؛ فهي قد أبتعدت عن معالجة القضايا الكلية للإنسان، ولم تقدم ذلك التصور الكوني الشامل، أو تلك الرؤي الأخلاقية – الإجتماعية التي تنتشل الإنسان الغربي من سقطته في هوة تحقيق المطالب المادية النفعية الجزئية التي كلما حقق منها جانبا تفتحت أمامه عشرات الجوانب أو المطالب الأخري التي عليه أن يتجه إلي تحقيقها، ومن ثم كان سقوطه في هذه الهوة العميقة من المادية اللاهثة التي تدفعه دفعا إلي

الأنتحار الفردي والإجتماعي.

إن كل الظواهر الفردية والاجتماعية في الغرب الآن تؤكد هذا الاتجاه نحو مصير غامض تنبه إليه بعض الفلاسفة الغربيين أنفسهم كاشبنجلر وتونيبي واشفيتسر.

ولا شك أن متابعتنا اللاهثة للغربيين وتقليدهم والسير علي خطاهم الفكرية والإجتماعية والإقتصادية سيجعلنا - وربما بصورة أسرع وأشنع - نلقى نفس هذا المصير الغامض.

ومن ثم فإن علينا أن نسارع إلي اليقظة، والعودة إلي الجذور فنعيد لأنفسنا ما فقدناه من أصالة عبر سنوات طالت من الأستعمار الفكري والثقافي.نخلص أنفسنا من التبعية المطلقة للفكر الغربي بكافة أشكالة وألوانه.

بل إن ذلك يدعونا الآن وأكثر من أي وقت مضي إلي الإستقلالية والإبداع.

إن مالدينا من تراث فكري هائل فيه هذا التصور الكوني الشامل، وذلك التصور الأخلاقي المتكامل الذي يحافظ علي المستويات ويراعي جميع الأبعاد ويشيع كل نشاطات الإنسان، بالإضافة إلي مافيه من تصور ديني عظيم مما يجعلنا نثق في المستقبل وفي ضرورة أن يتحسن لصالحنا.

إن إمتلاكنا لهذه العناصر الثلاثة المستقاة من تراثنا الفكري - الديني يجعل من مجرد تجليتها ومحو الصدأ عنها وإبراز معالمها طريقا ممهدا إلي هذا الإبداع المنشود الذي ربما يكون فيه الحل للكثير مما نعاني ويعانيه الغرب من مشكلات في آن واحد.

وأعتقد أن هذا الأمل وتلك الرغبة في مشاركتنا الفعالة تاريخ الفكر العالمي

ليس جديدا علينا، كما أنه ليس بمستحيل التحقق الآن إذا ما وضعنا أمامنا الهدف وسعينا إلي تحقيقه.

وأول خطوات وضع الهدف ورسم معالم الطريق إلي تحقيقه، هي أن تكون لنا رؤيتنا الخاصة في التأريخ للفكر العالمي، وإلا نسير خلف الرؤي الغربية التي يحدد إطارها غالبا نزعتها العنصرية.

وفي ضوء ذلك كانت ملاحظاتنا للسلبيات العامة في المحاولات العربية السابقة للتأريخ للفلسفة، والتي كان أبرزها مايلي:

أولا: إن غالبية المؤرخين العرب ينطلقون من وجهات نظر أبرزها المؤرخون الغربيون وأرخوا للفلسفة من خلالها، وبالطبع فإن السمة الغالبة علي هذه النظرة الغربية للتأريخ للفلسفة هي التعصب للغربيين بإعتبارهم وفي شتي العصور هم المبدعون للفكر الرائد والعلم المتقدم.

والغريب في الأمر أن نجد المؤرخ العربي أكثر تشددا في تأكيده للمعجزة الغربية من بعض المؤرخين الغربيين أنفسهم. ومما يلاحظه المرء في ذلك ومن خلال ما عرضناه من قبل:

١- إن معظم المؤرخين العرب للفلسفة - كما رأينا أمثلة علي ذلك من قبل - يؤكدون المعجزة الغربية اليونانية في نشأة الفلسفة في الوقت الذي بدأ فيه بعض المؤرخين الغربيين يشككون في ذلك ويميلون إلي رد الفكر اليوناني في الكثير من عناصره إلي الشرق القديم؛ فقد كتب بول ماسون أورسيل «الفلسفة في الشرق[١]» موضحا ذلك، كما كتب أميل برييه في بداية كتابه «تاريخ الفلسفة» يشكك في أمر المعجزة اليونانية قائلا «إن البدء بطاليس لا يعني تجاهلنا للتاريخ القديم الذي فيه تم تكوين الفكر الفلسفي، وإنما لسبب عملي صرف هو قلة الوثائق التي تحوي فكر فلاسفة الشرق

القدامي[٢]»، كما جاء نفس هذا الكلام تقريبا علي لسان ول ديوارنت في كتابيه «قضة الحضارة» و «قصة الفلسفة»، وعلي لسان جورج سارتون في «تاريخ العلم»؛ فقد قالا إن أول فلسفة إنما قامت عند الشرقيين والمصريين[٣].

وقد تعدي بعض المؤرخين الغربيين ذلك إلي التاريخ الفعلي لمجهودات فلاسفة الشرق القديم؛ فقد أرخ هنري برستيد لنشأة الفلسفة الأخلاقية في مصر القديمة فيما قبل ظهور أمة اليونان والفلسفة اليونانية في كتابه الهام «فجر الضمير[٤]»، وأرخ أ.و.ف توملين للفلسفات الشرقية في كتابه «فلاسفة الشرق[٥]»، وكذلك فعل هنري توماس في كتابه «أعلام الفلاسفة – كيف نفهمهم» حينما بدأه بالتأريخ للعديد من فلاسفة الشرق القديم مبتدئا ببتاح حتب وايبور وأخناتون من فلاسفة مصر القديمة[٦].

وعلي أي حال، فقد تنبه بعض من مؤرخينا وهم في معظمهم من غير المؤرخين للفلسفة إلي أهمية الفلسفات الشرقية القديمة وضرورة التأريخ لها والتعريف بأعلامها، ولا شك أن هذه ظاهرة صحية يجدر الإشادة بأصحابها والتوسع فيها. ونذكر ممن نبهوا إلي ذلك د.محمد غلاب الذي كتب في عام ١٩٣٨م كتابا بعنوان «الفلسفة الشرقية»، وربما أثار ذلك الكتاب العديد من الكتاب، فكتب حامد عبد القادر كتابين أحدهما عن «بوذا» والأخر عن «زرادشت[٧]» .وكتب حسن شحاته سعفان عن «كونفوشيوس[٨]».

وكتب أحمد الشنتناوي عن «الحكماء الثلاثة[٩]».

وكتب فؤاد محمد شبل جزئين عن «حكمة الصين»، كما كتب علي زيعور عن الفلسفات الهندية[١١]» الخ..

٢– أن معظم المؤرخين العرب للفلسفة بوجه عام يهملون التأريخ للفلسفة

الإسلامية ضمن التأريخ العام للفلسفة. وقد لاحظنا ذلك علي وجه التحديد في محاولة أحمد أمين وزكي نجيب محمود، وكذلك في محاولة يوسف كرم.

ورغم أن المحاولة الثالثة للدكتور محمد علي أبو ريان وضعت الفلسفة الإسلامية في هذا الإطار العام، إلا أنه لم يؤرخ لها بشكل كامل ومتوازن،كما إنه لم يضعها ضمن التأريخ العام للفلسفة؛ أعني أنه أرخ لها بإنفصال عن تأريخه العام للفلسفة الغربية سواء في عصرها اليوناني أو في العصر الحديث، كما أنه أهمل التأريخ للفلسفة الغربية في العصر الوسيط مما جعل محاولته التأريخية كما أشرنا من قبل غير واضحة المعالم.

٣- إن المحاولات التأريخية التي أرخ فيها المؤرخون العرب لحقب أو لعصور فكرية بعينها كالعصر اليوناني أو الوسيط أو الحديث قد أغفلت أو أهملت توضيح دورنا الفكري ومساهماتنا في الفكر العالمي وتأثير ذلك علي الفكر الغربي. ويمكننا تفصيل ذلك فيما يلي:

أ- إن معظم من أرخوا للعصر اليوناني قد أهملوا دور الفكر الشرقي القديم في تشكيل الفكر اليوناني بل إن كثيرين منهم قد أنكروا مجرد تأثيره علي الفكر اليوناني بحجة أو بأخري من حججهم التي تدور حول تأكيد المعجزة اليونانية في إنشاء الفلسفة.

وفي الوقت الذي تابعوا فيه المؤرخين الغربيين بدءاً من أرسطو قديما وحتي برنت وزيللر وجومبرز وروبان وفرنر وستيس حديثا في بناء الأنساق الفكرية لفلاسفة اليونان الأوائل من خلال الشذرات القليلة المتفرقة بين كتب المؤرخين اليونانيين القدامي، فإنهم لم يكلفوا أنفسهم بمجرد النظر في شذرات المفكرين الشرقيين القدامي التي بدأ أكتشافها يتوالي منذ القرن الماضي

في مؤلفات المؤرخين وعلماء الآثار المهتمين بالبرديات المصرية القديمة وبكل آثار حضارات الشرق القديم.

وقد تناسوا هنا أن أسهامهم الحقيقي أو أضافتهم المرجوة إنما تكون في بيان الأثر الشرقي علي الفكر اليوناني، أو علي الأقل في النظر بعين الأعتبار إلي شذرات المفكرين الشرقيين القدامي والتأريخ لهم ومحاولة بناء الأنساق الفكرية لهم علي غرار ما يفعل كل من يؤرخ لفلاسفة اليونان الأوائل، ولا شك في أن ذلك أمر ممكن تماما في ضوء كثرة ما أكتشف إلي الأن من هذه الشذرات في البرديات(١٢).

ب- إن معظم من أرخو لحقبة العصور الوسطي الغربية يكادون يهملون الحديث عن أثر الحضارة الإسلامية وفلسفتها وفلاسفتها في تطور الفلسفة الغربية منذ القرن الثالث عشر الميلادي وحتي بداية عصر النهضة، وذلك علي الرغم من أن هذا الأثر واضح جدا للعيان في فلسفة العصور الوسطي الغربية؛ فالفرق شاسع بين فلسفة القديس أوغسطين الذي غلب الإيمان علي العقل، وبين فلسفة القديس توما الأكويني الذي جعل للعقل الأولوية. ولا شك أن هذا الفرق إنما يرجع إلي تأثر الأخير بفلاسفة الإسلام خاصة أبن رشد.

وقد أثبتت الدراسات المتخصصة في فلسفات هؤلاء الفلاسفة من الغربيين أو الإسلاميين أن تطور الفكر الغربي في العصور الوسطي قد حدث نتيجة تأثر فلاسفته بالفكر الإسلامي وفلاسفته(١٣)، فكأن نتائج هذه الدراسات المتخصصة في واد والمؤرخ في واد أخر!! حيث لايزال المؤرخ العربي لا يهتم بنتائج هذه الدراسات المتخصصة مكتفيا بعرض سطحي يعتمد في معظم الأحوال علي المؤلفات الشائعة في هذا الميدان التأريخي العام سواء كانت

باللغات الأجنبية أم باللغة العربية، ويأتي هذا العرض في الأغلب الأعم خاليا من أي مناقشة تبرز مصادر الأفكار وتبين أصولها وتوضح مدي الإتصال بين المفكر الغربي والفكر الإسلامي في العصور الوسطي.

والغريب حقا أن نجد أن عكس هذا الأمر قائم بالنسبة لبيان تأثيرات الفكر اليوناني علي فلاسفة الإسلام؛ فقد تباري الدارسون منذ أن بعيد ولا يزالون في بيان أثر الفكر اليوناني عامة علي الفكر الإسلامي، وفي بيان أثر هذا المفكر أو ذاك علي الفكر الإسلامي عامة أو علي هذا الفليلسوف الإسلامي أو ذاك خاصة؛ فقد صدرت عشرات الدراسات بل لا أغالي إن قلت مئات الدراسات التي توضح ذلك وتؤكده.

ولست هنا بصدد توجيه اللوم إلي أصحاب هذه الدراسات فهي بلا شك دراسات موضوعية مقارنه ذات فائدة في بيان الإتصال الفكري الذي لا ينكره أحدنا بين الحضارة اليونانية وفلسفتها وفلاسفتها وبين الفكر الإسلامي في شتي ميادينه الكلامية والفلسفية والصوفية..الخ. لكن الذي يدهشني حقا هو تركيزنا علي هذا الجانب وحده مقلدين في ذلك المناهج الإستشراقية والدراسات الغربية دون أن نولي الجانب الأخر نفس الأهمية ونفس التركيز رغم أن هذا الجانب هو الذي يمكننا أن نبدع فيه حقا ونبرز من خلاله خصوصية دراساتنا وإستقلالية رؤيتنا بإعتبار أننا بذلك نخدم تراثنا ونوضح للأخرين فضله عليهم ومدي تحيزهم وعنصريتهم حينما ينكرون هذا الفضل.

إن الأمر هنا في إعتقادي ليس من جانب الغربيين مجرد دراسات مقارنة بقدر ما هو توجه أيدلوجي يدخل في أطار تلك المواجهة الحضارية الذي يبرز تفوق الحضارة الغربية وسيادتها، فهل غاب عن إدراكنا هذا الأمر!!

لا أعتقد ذلك، وإن كنا قد درجنا علي أن نأخذ الأمور بإستخفاف وبدون أكتراث في الماضي فإنه يجب علينا الآن ان نواجه الأيدلوجية بالأيدلوجية، وأن نتحلي بالموضوعية في هذه المواجهة؛ فلا نغالي في بيان أثر ليس لنا أو نتبني قضية ليست من صنعنا، فالحق أن ما قد درج عليه المؤرخ الغربي من قدرة علي أبراز مدي موضوعية دراساته هو أمر لافت للنظر. وينبغي الا نقل عنه قدرة في إبراز موضوعية دراساتنا المقارنة بالبعد عن ذلك الجانب العاطفي والإنشائي الذي غالبا ما يظهر رغما عنا حينما يكون موضوع الحديث قضية تتعلق بتراثنا عامة وتراثنا الإسلامي خاصة.

ج- إن غالبية من أرخوا للفلسفة الغربية في عصر النهضة والعصر الحديث قد أهملوا كذلك توضيح مدي أثر الحضارة الإسلامية في بعث وتشكيل هذه الفلسفة - مع أن هذا الأثر كان قويا لدرجة لا يمكن معها أن نتصور هذه النهضة الفكرية والعلمية في أوربا في القرون من الخامس عشر وحتي أوائل القرن الثامن عشر بدون هذا التأثير الإسلامي. ولا أدل علي صحة ما أقول من النظر في شهادات المؤرخين الغربيين المنصفين في هذا الصدد وهم كثر[١٤]، بل أن الأكثر دلالة علي صحة ذلك هو شهادة بعض المفكرين الغربيين أنفسهم بذلك؛ فهاهو روجر بيكون أول العلامات البارزة فيما قبل عصر النهضة الغربية بقليل يقول «أعجب ممن يريد أن يبحث في الفلسفة والعلم وهو لا يعرف اللغة العربية[١٥]».

وعلي أي حال لقد بدأت بعض الدراسات المتخصصة توضح ذلك الأثر للفكر الإسلامي ولفلاسفة الإسلام علي المفكرين الغربيين وذلك من خلال الدراسات المقارنة[١٦]، إلا أن نتائج هذه الدراسات أيضا لم تأخذ طريقها بعد إلي كتابات المؤرخين لهذه العصور الفلسفية الغربية!.

د- أما من يؤرخون للفلسفة الغربية المعاصرة فهم مبهورون فيما يبدو بهذه الفلسفات الجديدة وبمناهجها وبأصطلاحاتها؛ إذ أقتصر دورهم علي محاولة نقل الظاهراتية والماركسية والتحليلية والوضعية المنطقية والوجودية والبنيوية وغيرها إلي اللغة العربية محتفظين بالكثير من أصطلاحاتها كما هي بحجة أنهم لا يجدون ما يعبر عنها بدقة في اللغة العربية، وكأن اللغة العربية التي أستوعبت قديما كل التراث اليوناني والفارسي والروماني في الفلسفة والعلوم والآداب ستعجز اليوم عن استيعاب هذه الفلسفات الجديدة والتعبير عن مصطلحاتها!!

إنهم يقومون بذلك النقل لنتاج هذه الفلسفات - وهو جهد يحمد لهم بحق لأن بعض هذه الفلسفات مستغلقة الفهم حتي علي أهلها- دون محاولة جادة منهم للرجوع إلي تراثهم الفلسفي واللغوي لعلهم يجدون مايؤصلون به هذه المناهج والفلسفات المعاصرة - خاصةماينفعنا منها - أو يجدون المرادفات التي تفي بمصطلحاتها.

وأني لعلي ثقة ويقين في أنهم لو حاولوا ذلك لنجحوا، بل لوجدوا الكثير من أصول هذه المناهج والمذاهب موجودة في تراثنا الفكري. فأكاد أجزم مثلا بأن تراثنا الفكري العربي به من المناهج التحليلية - اللغوية ما يتفوق علي كل هذا التراث التحليلي الغربي.

وبالطبع فإن كان لنقل نتاج تيارا فلسفيا مثل التيار التحليلي من فائدة فإنها - تكون في إعادة إكتشاف وقراءة تراثنا العربي علي ضوء هذه الإهتمامات المعاصرة[١٧]، وإلا فبالله عليكم أخبروني: أي فائدة ستعود علينا - إذا لم نفعل ذلك - من قراءة تحليلات فلاسفة اللغة الإنجليز أو الأمريكيين المعاصرين للغتهم الأنجليزية سواء كانت تحليلات للغة العادية أو الفلسفية!!.

إن الإكتفاء بنقل نتاج هذه الفلسفات اللغوية دون محاولة التأصيل هذه تجعلنا أشبه بذلك الطالب الصيني الذي ذهب إلي إنجلترا لدراسة الفلسفة، وحينما عاد إلي بلاده بعد أن تخصص في الفلسفة التحليلية سألوه: ماذا أستفدت؟ فقال: لقد أزددت إلماما بقواعد اللغة الأنجليزية!!.

٤- إن من يؤرخون لمشكلات فلسفية مثل المشكلات السياسية والأخلاقية والجمالية والعلمية(في فلسفة العلوم) والتاريخية (في فلسفة التاريخ) إنما ينطلقون من أطروحات غربية تماما في هذه الميادين، ويتبعون في التأريخ لها مناهج أتبعها هذا أو ذاك من المؤلفين الغربيين.

ومن هنا، فقد كانت هذه المحاولات التأريخية لهذه المشكلات الفلسفية بشكل عام مجرد عرض لوجهات النظر الغربية حول أي من هذه المشكلات، أو كانت علي أحسن تقدير قائمة علي أساس تبني المؤرخ العربي وجهة نظر أحد هؤلاء المؤرخين الغربيين والتعبير عنها والتأريخ والنظر إلي أبعاد المشكلة من خلالها.

إن من ينظر في كتب فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة وفلسفة التاريخ وفلسفة الجمال وفلسفة العلم المكتوبة باللغة العربية يجد معظمها وكأنها ترجمة لمؤلفات أجنبية؛ فهي حافلة بمتابعة لاهثة من قبل الكاتب العربي للكاتبين الغربيين.

وذلك علي الرغم من أن تراثنا الفكري زاخر بالفكر السياسي والتاريخي والجمالي والعلمي والأخلاقى الذي يمكن أن يستند إليه المؤرخ العربي لهذه المشكلات ويشكل من خلاله وجهة نظر مستقلة ينظر من خلالها إلي المشكلة التي يعالجها.

إن مما يحزن له المرء أيضا، أنه إذا ماأهتم أحد المؤرخين العرب بالنظر في تراثه الفكري في هذا الميدان أو ذاك فإنه ينظر إليه نظرة دونية غالبا ويستنكف

من مقارنة هذا التراث بمثيله من التراث الغربي. وإذا ما تمت هذه المقارنة فإنها تتم إما بروح عاطفية غير موضوعية فيغلب عليها الطابع الإنشائي الذي يبالغ فى الثناء علي التراث العربي دون سند من الواقع، وإما تتم بروح إستشراقية تقلل من قيمة الحلول التي قدمها المفكرون العرب أو المسلمون لهذه المشكلة أو تلك!!

ويجدر الإشارة هنا إلي أنني لا ألوم أولئك الذين يتناولون تراثنا الفكري الجمالي والأخلاقي والتاريخي والسياسي..الخ. بإنفصال عن التراث الغربي، فإن لهذا في أحيان كثيرة فائدته الشديدة في إدراك خصوصية المعالجة التي تمت لهذه المشكلات في أطار هذا التراث المتميز؛ فقد كانت بلا شك معالجات لها طابعها الخاص النابع من بيئة أصحابها الفكرية بما تحمله من خصوصية دينية وإجتماعية ولغوية وأدبية وفنية وعلمية..الخ ، وإنما أردت فقط أن أوجه الإنتباه إلي أن معالجة أمثال هذه القضايا أوالمشكلات الأخلاقية والسياسية والعلمية والجمالية والتاريخية إذا ما تم في أطار مفهوم «عالمية التراث الإسلامي العربي» فإن الفائدة ستكون اكبر بالتأكيد.

كما أنني أردت أن أوجه الانتباه من جانب أخر إلي أن الذي يؤرخ لهذه المشكلات والقضايا مستعينا بالمناهج الغربية ومسترشدا بمحاولاتها في هذا الميدان أو ذاك إنما يصبح أسيرا لوجهة نظر أصحابها إن لم يكن علي علم سابق بأن تراثه الفكري فيه ما يمكن أن يفيده في هذا العرض، وفيه ما يمكن أن يكون موجها له في عرضه لجوانب المشكلة التي يتعرض لها.

لقد أردت عموما أن أوجه الأنتباه إلي أهمية الإطلاع والتعمق في تراثنا الفكري قبل أن يتعرض أحدنا لمعالجة أي مشكلة فلسفية لكي يتوافر لمعالجته أصالتها وطرافتها ومن ثم ليكون لها فائدتها ومردودها علي قارئها سواء كان عربيا أو مسلما أو غربيا أو كائنا من كان.

ثانيا: محددات الرؤية المقترحة

لعلنا قد أدركنا من الملاحظات السابقة مدي التغريب الذي يعيشه المؤرخ للفلسفة إلي الآن.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه علينا بعد النظر في هذه الملاحظات هو: إلي متي نظل هكذا نخدم بأقلامنا رؤي وتراث غيرنا؟ إلي متي يظل دورنا الفكري محصورا في نقل هذه الرؤي الغريبة والنظر إلي تراثنا والتراث الغربي من خلالها؟ إلي متي نظل نقلة للتراث الغربي دون تمحيص ودون محاولة للتجاوز أو الإبداع؟!

أعتقد أنه قد أن الأوان للخروج من هذه الدائرة دائرة التبعية. والإتجاه نحو التأريخ من منظور جديد يوافق إستراتيجيتنا الفكرية الخاصة وينطلق من محددات وموجهات عامة يلتزم بها المؤرخ العربي ليأتي تأريخه متميزا وأصيلا.

وأقترح من جانبي بعض هذه المحددات التي أري أنها ضرورية للغاية إذا ما أردنا لتأريخنا أن يكون فعالا ومتميزا. ولعل هذه المحددات تكون مثارا للنقاش والتمحيص فتكون بذرة لرؤية متكاملة يخرج بها الفكر الفلسفي العربي من تبعيته المطلقة للفكر الغربي.

وأهم هذه المحددات في أعتقادي هي:

أولا: أبراز دورنا الفكري في كل عصور الفلسفة:

لاشك أننا لاحظنا من قبل أهمال المؤرخ العربي لدورنا الفكري في معظم عصور الفلسفة.ولا يخفي علينا خطر هذا الإهمال من جانبنا لابراز دورنا؛ فإذا

كنا نهمل نحن أبراز دورنا الفكري فهل نتصور أن غيرنا سيكون حريصا علي أبرازه بالصورة الموضوعية اللائقة؟! .

قد يقول قائل: إن المستشرقيين وبعض المؤرخين الغربيين المنصفين قد بادروا وأهتموا كما ألمحنا إلي ذلك من قبل بإبراز دور الفكر الشرقي في تشكيل الفكر اليوناني، ودور الفكر الإسلامي في التأثير علي الفكر الغربي في العصور الوسطي وعصر النهضة..الخ، لكنه لا ينبغي أن يخفي علينا هنا أيضا ما سبق أن أشرنا إليه من الأغراض الخاصة والأيدلوجية الفكرية التي تنطلق منها معالجات المؤرخ الغربي لدور الحضارات الأخري وهي إيدلوجية عنصرية؛ إذا ما أعترفت بدور لهذه الحضارات الأخري فهو دور هامشي إذا ماقيس بدور وأبداعات الحضارة الغربية كما ينظرون إليها.

وعلي أي حال، فإن الواجب علينا بصرف النظر عن مناقشة توجهات المستشرقيين والمؤرخين الغربيين ومدي موضوعيتهم في تناول تراث غيرهم، من الواجب علينا حينما نتعرض للتأريخ للفلسفة أن نؤرخ لها من منظورنا نحن، من منظور يراعي ما يلي من أسس:

١- إن مفهومنا للفلسفة القديمة ينبغي أن يكون أكثر شمولا وإتساعا فلا يقتصر فهمنا لها علي أنها الفلسفة اليونانية فقط، بل علي أنها التراث الفكري الضخم الذي يبدأ من الحضارات الشرقية القديمة وينتهي مع بدايات العصور الوسطي.

وفي هذا الإطار ينبغي أن نؤرخ للفكر الشرقي بكافة قطاعاته قبل البدء في التأريخ للفكر اليوناني؛ فالفلسفات الشرقية القديمة المصرية والهندية والصينية والفارسية أقدم بكثير من الفلسفة اليونانية وقد أثرت جميعها في ظهور وتطور الفلسفة اليونانية. ولم يعد مجال للقول بأن الفلسفة أختراع

يوناني، بل أن الفلسفة كأي فرع من فروع المعرفة الأخري لا يغني حداثة المصطلح المعبر عنه عن إدراك المعالجات السابقة لموضوعاته.

وإذا كان هذا الأمر ينطبق علي كافة فروع المعرفة المختلفة فإنه يكون أكثر أنطباقا علي ميدان الفلسفة، لأن الإنسان في أعتقادي حيوان متفلسف بالطبيعة؛ فالتساؤل الفلسفي قديم قدم الإنسان، وتقديم الإجابات علي هذه التساؤلات قديم قدم الإنسان أيضا.

وإذا كانت الفترة اليونانية قد تميزت بخصوصية معينة في تقديم هذه الإجابات من خلال التركيز علي التحليل النقدي والمناقشات النظرية البحتة فإن هذا لا يعني مطلقا أن يبدأ تاريخ الفلسفة منهم؛ فإجابات فلاسفة الشرق القديم عن تلك التساؤلات الأزلية – الأبدية كان لها هي الأخري طابعها الخاص والمميز. وهذه الخصوصية في معالجة القضايا الفلسفية راجعة بالضرورة إلي الخصوصية الحضارية لكل شعب من الشعوب، وللفترة الزمنية التي عاش فيها هذا الشعب وولدت فيها تلك الحضارة.

وإذا كانت الموضوعية تقتضي أن نعترف بما للفترة اليونانية في تارخ الفلسفة من خصوصية وما شهدته الفلسفة فيها من تقدم، فإن هذا لا يعني كما أشرنا سابقا أن نبدأ التأريخ للفلسفة منها، وإنما ينبغي أن نبدأه من أول إجابات نجدها مطروحة علي التساؤلات الفلسفية التي صاغها وأجاب عنها فلاسفة الشرق القديم وهي تعود فيما اكتشف منها حتى الآن إلى حوالى القرن السابع والعشرين قبل الميلاد الذي عاش فيه المفكر المصري القديم بتاح حوتب حيث أكتشف له منذ هذا التاريخ كتابا أطلق عليه المؤرخون «مخطوط الحكمة[١٨]».

وقد توالت إجابات المفكرين عن الكثير من القضايا الفلسفية لدي

فلاسفة مصر القديمة كايبوور وأخناتون وأمنيموبي وغيرهم، وكذلك لدي المفكرين الصينيين والهنود والفارسيين والبابليين إلي أن تسلمها فلاسفة اليونان ليعيدوا النظر فيها من منظورهم الحضاري الجديد فيكون تميزهم ويبدأون بذلك عصرا جديدا لا يقلل أحد من قيمته مطلقا، وإنما ينبغي أن يرد إلي جذوره فتدرس أرهاصاته ويعرف ماأخذه فلاسفته من فلاسفة الشرق القديم وتبحث تأثيراته بعد ذلك علي فكر العصور التالية وهكذا.

٢- أن يكون تأريخنا للفكر الإسلامي شاملا ودقيقا وغير تقليدي. ولست أجد ما يوضح العبارة السابقة سوي الإستشهاد بالنموذج التأريخي للدكتور علي سامي النشار حينما أرخ لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام في الأجزاء الثلاثة التي أصدرها وعرضنا لها من قبل.

إن التأريخ الشامل والدقيق وغير التقليدي للفكر الإسلامي ينبغي أن يكون من خلال منظورنا نحن وليس من خلال المنظور الإستشراقي الغربي. فالفكر الفلسفي الإسلامي ليس فقط لدي الكندي والفارابي وأبن سينا وأبن رشد، بل يمكن أن نجده في ميادين كثيرة من أهتمامات المسلمين تبدأ من التأريخ للأصوليين وعلماء الكلام والزهاد والمتصوفة والعلماء - الفلاسفة أمثال الحسن بن الهيثم والرازي وجابر بن حيان والبيروني وعمر الخيام الخ.، وكذلك يمكن أن نجده لدي الأدباء - الفلاسفة أمثال الجاحظ وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري وغيرهم.

ويجدر أن نذكر هنا أنه إذا كنا نؤرخ للفكر الإسلامي في أطار التأريخ العام للفلسفة فينبغي ألا نتغافل عن تأثير الفكر الإسلامي بكافة قطاعاته وأعلامه في الفكر الفلسفي الغربي وإبراز دوره في تطوير هذا الفكر وبعث نهضته الجديدة.

٣- أن يكون تأريخنا للفكر المعاصر غير مقصور علي التأريخ لفلاسفة الغرب وحدهم، فإن الكثير من التيارات الفلسفية الغربية كالوضعية التقليدية والمنطقية، والتحليلية، والبراجماتية، والوجودية، والنبيوية..الخ. قد وجدت في الفكر العربي المعاصر من يناصرها وينقلها ويضيف إليها.

ومن ثم فإن التأريخ لهذه التيارات الفكرية المعاصرة ينبغي أن لا يتوقف عند الحديث عن أعلامها من الغربيين في أوربا وأمريكا، بل ينبغي أن يتطرق المؤرخ العربي إلي توضيح دور أعلامها من المفكرين العرب المعاصرين وأن يقيم هذا الدور؛ فيوضح هل كان دور المفكر العربي مقصورا علي نقل تراث هذا التيار الذي يتبعه أم أضاف إليه، ومانوع هذه الإضافة وماأهميتها..الخ.

ولايخفي علي مؤرخنا العربي حاجة القارئ العربي إلي مثل هذا التقييم لدور المفكرين العرب ومعرفة مدي أسهامهم في التراث الفكري العالمي، فضلا عن أنه لا يخفي علي مؤرخنا العربي مدي ماسيتركه تقييمه هذا من أثر علي المفكر العربي نفسه أذ سيحفزه بالتأكيد علي عدم الإكتفاء بالنقل والترجمة بل سيدفعه دفعا إلي محاولة الإضافة والإبداع والتساؤل عن قيمة ماينقله من إبداعات الغربيين ومدي نفعه لفكرنا العربي.

وعموما فإن تقييم ما يكتبه المفكر العربي المعاصر من قبل غيره هو في إعتقادي بمثابة الحجر الذي سنلقيه في بحر حياتنا الفكرية الراكدة، فإن غياب التقييم والنقد والناقشة للأنتاج الفكري هو السبب في هذا السيل الفث من الكتابات المنقولة والمكررة، كما أنه السبب في إحجام الكثيرين عن المشاركة الفعالة في الحياة الفكرية لما يعانونه من إحباط لعدم ألتفات الأخرين إلي ما يكتبونه رغم جديته وأهميته.

إن التفاعل بين المفكرين العرب والمسلمين هو السبيل الأوحد إلي تفاعل

الإنسان العربي والمسلم معهم، وهو السبيل الأوحد إلي أن يكونوا مؤثرين علي المستوي العالمي.

إن ظاهرة هجرة بعض المفكرين العرب إلي البلدان الغربية وإستخدام لغاتها الأجنبية في كتاباتهم لا يخدم في النهاية إلا صاحبه ولا يعود بأي نفع علي أمته ونهضتها.

وإذا كنا نلوم من يهاجرون من مفكرينا إلي الغرب بأعتبارهم قد هجروا الوطن ودخلوا دائرة التغريب لغة وأفكارا، فإنه ينبغي وبنفس القدر أن نلوم أنفسنا أولا لأننا لم نقدم لهؤلاء المناخ الفكري الذي يشجعهم علي التفاعل مع بيئتهم والكتابة بلغتهم القومية.

وعلي أي حال فإن ما طالبت به في بداية هذه الفقرة هو السبيل إلي تهيئة هذا المناخ وأعادة الحياة إلي فكرنا العربي المعاصر بصورة قوية ومشجعة لكل من لديه القدرة علي المشاركة الفعالة إذ سيجد جهده وإنتاجه محل تقييم ومناقشة من قبل الآخرين. ومن ثم يكون الصدي ورجع الصدي الذي يجعل من المفكر رائدا للحياة وليس حبيسا في عقول أصحابه أو بين طيات الكتب.

ثانيا: الإهتمام بنتائج الدراسات الجزئية في التأريخ العام:

لقد أشرنا من قبل إلي أهمال كتاب التأريخ العام للفلسفة وكذلك أهمال مؤرخو العصور الفلسفية لنتائج الدراسات المتخصصة في ميادين تأريخهم. والحق أن هذه من أكثر السلبيات شيوعا في الكتابات التأريخية للفلسفة باللغة العربية فعلاً ، فالاقتصار على النقل من الكتابات التأريخية العامة سمة مشتركة في كتابات مؤرخينا، ولا تكون المفاضلة بين هذه المؤلفات التأريخية بعد ذلك إلا علي أساس الإختلاف في طريقة العرض أو علي أساس أهتمام صاحبها بالرجوع إلي النصوص الأصليه للفلاسفة حتي يحسم الخلافات بين المؤرخين الذين ينقل عنهم .

ورغم تقديرنا لكل الكتابات التأريخية السابقة، فإن التميز الحقيقي ينبغي أن يكون من خلال العودة إلي النصوص الأصلية للفلاسفة بالإضافة إلي تحليلات أصحاب الدراسات المتخصصة حول هذا النص الفلسفي أو ذاك، أو حول هذا الفيلسوف أو ذاك، أو الدراسات المقارنة بين الفلاسفة أو بين أفكار بعضهم البعض ..الخ. ولا شك أن نتائج هذه الدراسات الجزئية المتخصصة تكون ذات قيمة عالية لما يبذله أصحابها من جهد يعمق رؤيتهم للنص الفلسفي أو الفيلسوف موضوع الدراسة.

ومن هنا ينبغي علي المؤرخ العربي أن يراعي ضرورة الرجوع إلي هذه الدراسات المتخصصة في تأريخه العام سواء للفلسفة ككل أو لعصر فلسفى معين أو لمشكلة فلسفية معينة.

وياحبذا لو أهتم المؤرخ العربي أكثر بالرجوع أولاً إلي الدراسات العربية المتخصصة التي تفيده في ميدان تأريخه، فهذا هوما أؤكد عليه وأري ضرورته؛ ففي الكثير من هذه الدراسات العربية سيجد المؤرخ تميز التناول وخصوصية المعالجة ومحاولة الدارس تأصيل الأفكار وردها إلي تراثه الفكري إن أمكنه ذلك..الخ.

ولا شك في أن الدراسات المقارنة التي يجريها الدارس العربي خاصة إذا تحلي بقدر كبير من الموضوعية والتمحيص والدقة العلمية تكون دراسات في غاية الأهمية بالنسبة لتوضيح دورنا الفكري وإبراز العلاقة بين الفكر الشرقي أو الفكر العربي- الإسلامي من جهة وبين الفكر الغربي من جهة أخري.

وقد أثري الكثيرون من الباحثين العرب المكتبة العربية بأمثال هذه الدراسات المقارنة الهامة وقد أشرنا من قبل إلي بعضها، كما أن الكثير منها يتوالي في رسائل الماجستير والدكتوراه المتميزه التي يعدها الباحثون

المتخصصون في كافة فروع وعصور الفلسفة.

وتستحق هذه الدراسات من المؤرخ العربي الأهتمام والأخذ بنتائجها في الأعتبار حين التاريخ.

ثالثا: ضرورة الأهتمام بالجانب النقدي في كتاباتنا التأريخية والرد علي مقولات المؤرخين الغربيين:

ينبغي الأعتراف بقلة الحس النقدي عند الكثيرين من مؤرخينا، كما ينبغي في ذات الوقت الأعتراف بأرتباط النقد لدي كثرة منهم بنزعة عرطفية مشبوبة من جانب أخر.

وهاتان آفتان يجب التخلص منهما معا، فإنعدام النقد ليس مطلوبا، كما أن التطرف في النقد بحيث يختلط بعاطفة الكاتب ليس مطلوب أيضا.

إن ما ينبغي الإلتزام به حقا هو النزعة النقدية في حدود الموضوعية وعدم المغالاة في فرض الأحكام الذاتية. ولا يخفي علي مؤرخنا العربي المعاصر ضرورة توافر هذه النزعة النقدية التي تلزم صاحبها دائما بأن يعرض ما ينقله عن غيره علي عقله الواعي قبل أن يخطه علي الورق. وكما أنه من أسس علم التاريخ تحليل الوثيقة والتيقن من صحة ماورد فيها، فإن من أسس التأريخ للفلسفة تحليل ما ينقله الكاتب عن الأخرين سواء كانوا من القدامي أو من المحدثين في ضوء عوامل كثيرة منها: هل يتفق ما ينقله عن المؤرخين الأخرين مع نص أو نصوص الفيلسوف موضوع التأريخ؟! هل يتفق التفسير الذي ينقله عن الأخرين مع روح العصر الذي عاش فيه الفيلسوف أو البيئة الفكرية التي ولدت فيها الفكرة؟ هل يتفق هذا التفسير مع التطور الفكري للفيلسوف نفسه؟ وهل ينسجم مع كل ما كتبه؟ الخ..

وأعتقد أن المؤرخ العربي يعي هذه العوامل لأنها بمثابة الأسس لأي

تأريخ فلسفي. وإن كان التركيز علي هذا العامل أو ذاك يتفاوت بين المؤرخين؛ فمنهم من يؤرخ ويضع في أعتباره الإستناد إلي النص الفلسفي، ومنهم من يؤرخ ويضع في أعتباره تحليل أراء الفيلسوف في ضوء ظروف عصره السياسية والإجتماعية، ومنهم من يولي أهمية لمراعاة أطوار حياة الفيلسوف الفكرية ومايستلزمه ذلك من تطور في أرائه.الخ..

لكن ما أود أن ألفت الأنظار إليه إلي جانب كل ذلك هو: أن يتساءل مؤرخنا العربي عن جدوي هذه الفكرة الفلسفية أو تلك، وعن فائدة هذا الرأي الفلسفي أو ذاك من الأفكار أو الأراء التي يطرحها من خلال تأريخه، لابد أن يتساءل المؤرخ عن منفعة هذه الأفكار أو عن أهمتها بالنسبة لنا.

وأسارع إلي القول بأني لا أقصد هنا أن نقيس الأفكار بمعيار براجماتي- نفعي بشكل خاص، وإلا لقال لي أحدهم ما قاله فيثاغورس لأحد تلاميذه حينما سأله عما سيعود عليه بالنفع من تعلم الفلسفة، إليك هذه القطعة من النقد وأخرجه من مدرسته!

إنني لا أقصد بالطبع تلك المنفعة المادية، فكل فكرة فلسفية لها في الأساس نفعها المعنوي ولها ضرورتها علي المستوي النظري. إن ما أقصده هو أن يمعن مؤرخنا العربي النظر فيما ينقله عن الفكر الغربي خاصة في ضوء التساؤل عن مدي أهمية هذه الفكرة أو تلك بالنسبة لنا، وهل يمكن أن يفيدنا تطبيق هذه الفكرة والأستفادة منها!؟

إن التساؤل عن جدوي ما ننقله من فلسفات الأخرين وأفكارهم مسألة ضرورية بأعتبارها أنها تتيح لمؤرخنا العربي أن يكون له رؤيته الخاصة في تقييم الأفكار وفي أنتقاء ما ينبغي أن يركز عليه منها لما يمكن أن يكون لها من فوائد إذا ماوظفت التوظيف العملي اللازم. كما تمكنه هذه الرؤية من نقد ما

يري أنها أفكار سلبية ذات تأثير سلبي علي فكرنا وقارئنا.

إن ما أعنيه هنا هو أن لا يكون المؤرخ العربي كالمرآه المستوية التي تعكس ماتراه فقط، بل لابد من أن يُعمل حسه النقدي وتحليله العقلي في كل ما ينقله إلي قارئه العربي ويركز علي كل ما يمكن أن يكون مفيدا له إذا ماأخذه وعمل به، وأن ينتقد مايجد أنه يمس عقيدته الفكرية أو يمس من تراثنا ما نعتز به.

إن ما أعنيه مرة أخري هو أن تكون رؤيتنا النقدية بمثابة الردار الذي يكشف لنا عن الفكرة الغربية التي تنفعنا ويمكن أن تكون دافعا لنا إلي التطور ومن ثم نركز عليها ونصيب الهدف منها. وما دمنا علي أي حال لانستطيع أن ننقل كل إبداعات الأخرين فلابد أن تعمل حاستنا النقدية تلك فتكشف عما يفيدنا وبالتالي تؤرخ له وتركز عليه وتوضح لنا وجه الإستفادة منه، وتستبعد مالا فائدة منه لنا إذا ما كان لا يخل بالعرض أو يقلل من الفهم أما اذا كان سيؤثر علي الفهم والإستيعاب لأراء الأخرين الأخري فإنه يجب عرض تلك الأفكار- رغم عدم نفعها - مع توجيه النقد إليها.

وأكاد أسمع صياح البعض هنا بأن ما أقوله ضد موضوعية التأريخ وفيه تقييد لحرية الفكر. والحق الصريح أنني لاأقصد هذا ولا ذاك؛ فالموضوعية وحرية الكاتب خاصيتان ضروريتان للتأريخ الفلسفي. لكن ينبغي أن يضع المؤرخ العربي في حسبانه وهو يؤرخ المصلحة القومية لأمته والأيدلوجية الفكرية التي تخدم هذه المصالح. وينبغي أن نلتفت في هذا الإطار - مرة أخري - إلي أن من مهمات المؤرخ العربي - في ضوء هذه المصلحة القومية والأيدلوجية الفكرية - الرد علي مقولات المؤرخين الغربيين التي تشع منها دائما أضواء التعصب لحضارتهم وفكرهم والتقليل من شأن إبداعات

وإسهامات غيرهم.

وأجدني بحاجة إلي الإشارة هنا أيضا إلي إستحالة الموضوعية التامة في ميدان الدراسات الإنسانية عموما والفلسفية خصوصا. هذا فضلا عن أن الرؤية الخاصة التي ندعو إليها في التأريخ للفلسفة تحتم أن تكون حاستنا النقدية الإنتقائية هذه يقظة دائما.

رابعا: ضرورة التركيز في التأريخ علي التوجه نحو التجاوز والإبداع:

إن مهمة المؤرخ العربي للفلسفة ليست مجرد عرض تاريخ الفلسفة بالشروط والمحددات السابقة فقط؛ بل إن التأريخ للفلسفة ينبغي أن يكون من منطلق «أننا نؤرخ لكي نتجاوز ونبدع»، وبعبارة أخري «أننا نؤرخ لا لكي نحفظ ونفهم ما سبق من فلسفات وإنما لكي نعي كيفية التفلسف وكيف تتطور الفلسفة وكيف يمكن أن نسهم في هذا التطور» أو بعبارة ثالثة «أننا نؤرخ للفلسفة لكي نتمكن من المشاركة فيها».

وفي ضوء هذا يكون التأريخ للفلسفة بمثابة «العودة للوراء بغرض القفز إلي الأمام»، وهذا يلقي علي المؤرخ العربي للفلسفة تبعات كثيرة تتمثل في مراعاة النقاط الثلاثة السابقة بوضوح وبدقة؛ إذ ينبغي أن يؤرخ برؤية وإيدلوجية مستقلة تخدم تراثه وما يرجوه لأمته من إستقلال وتميز، وأن يؤرخ بدقة وموضوعية وأن يؤرخ بثقة في النفس تتعدي صاحبها لتؤثر علي القارئ فتبعث ثقته في نفسه وتؤكد له قدرته علي الإنتفاع من دراسة التاريخ السابق للفلسفة في تشكيل الفكر الجديد الذي ينبغي أن يشارك فيه بقدر إستطاعته فإن لم يكن يمتلك موهبة التفلسف والإبداع الفكري، فعلي الأقل يكون من الواعين بأهمية ذلك وبضرورته وبأمكانية أن يقوم به غيره من المتفلسفين العرب. ويكون من الواعين كذلك بضرورة التفاعل مع هذا الفكر

الجديد والعمل بمقتضاه.

خامسا: الإهتمام بابراز الأبعاد السياسية والإجتماعية والإقتصادية للفكرة الفلسفية:

لم يعد هناك خلاف كبير بين المؤرخين للفلسفة علي ضرورة ربطها بواقعها؛ فالفيلسوف ليس نبتا غريبا علي بيئته، بل هو أبنها ومن ثم تأتي أفكاره متأثرة بهذه البيئة بكل مابها من ظروف إجتماعية وسياسية ودينية وإقتصادية..الخ.

ومهما كانت رؤية الفيلسوف مثالية فهي إنما نبتت من واقع معين وأراد بها صاحبها معالجة مابه من قصور. إن تحليق الفيلسوف خارج الواقع لا يعني بحال إنفصاله كليا عن هذا الواقع. وعلي المؤرخ المدقق أن يبحث عن الأسباب الفكرية والظروف الواقعية التي دعت هذا الفيلسوف أو ذاك إلي ذلك التحليق وعن الأهداف التي أراد أن يحققها من خلال طرحه لهذه الأفكار المثالية المتجاوزة.

إن ما أريد قوله في هذا المجال ببساطة ووضوح هو ضرورة أن يراعي مؤرخ الفلسفة دائما ربط الفكرة الفلسفية بالواقع الذي نشأت فيه سواء من خلال البحث في أسباب ظهور هذه الفكرة بهذه الصورة في هذا الوقت وفي هذا المكان بالذات، أو من خلال النظر فيما يهدف إليه الفيلسوف من طرحها علي هذا النحو وفي ظل هذه الظروف الواقعية التي يعايشها.

وأود أن أؤكد هنا علي أهمية ذلك بالنسبة لقارئ تاريخ الفلسفة فهو لن يصدم – كما يحدث الآن في كثير من الأحيان – بأفكار فلسفية خيالية مجردة مصاغة في مصطلحات جامدة غامضة، بل سيجد نفسه مدركاً لمشروعية هذه الأفكار وضرورتها؛ سيجد أن كل هذه الأفكار الفلسفية التي عرفها من كل

عصر لم تكن لتكون إلا في هذا العصر وإن تعدت فائدتها هذا العصر الذي نشأت فيه وتجاوزته لتؤثر في فلاسفة أخرين من عصور تالية.

أضف إلي ذلك أن قارئ تاريخ الفلسفة سيعي من خلال ذلك بوضوح ضرورة الفلسفة؛ إذ أن ضرورة الفلسفة لاتبدو بالنسبة للقارئ العادي في أعتقادي إلا إذا أدرك مدي ضرورة هذه الفكرة الفلسفية أو تلك - برغم صياغتها المجردة - بالنسبة لواقع معين.

إن من المهم جدا في عصرنا بالنسبة للقارئ - إذا مارغبنا في أن يتفاعل معنا وأن يتأثر بما نكتب - أن يشعر بمدى فائدة الأفكار النظرية وبمدي تأثيرها علي الواقع ومعالجتها لمواطن القصور فيه، وبمدي قدرة هذه الأفكار علي حل بعض مشكلاته.

إن السؤال عن جدوي الفلسفة سؤال يتردد كثير علي ألسنة الناس، وليس من المنطقي أن نتجاهله وأن نصف من يرددونه بالجهل دائما، بل قد يكون من المنطقي أكثر وخاصة أننا نعيش عصرا سيطر فيه معيار المنفعة المادية لقياس قيمة أي شئ أن تأتي أجابتنا عن هذا السؤال عبر تأريخنا للأفكار الفلسفية بشكل تلقائي يتضح من خلاله مدي أهمية ومنفعة هذه الأفكار بالنسبة لعصرها ومدي تأثيرها فيما بعده. وينبغي علي المؤرخ أن لا يمل من التأكيد علي مدي منفعة أي فكرة فلسفية قديمة في العصور التالية بالحديث عن تأثيرها كلما وجده.

ولا أعتقد أن هناك فكرة فلسفية مهما كانت خيالية أو متجاوزة لم تحدث تأثيرا في واقعها الذي نبتت فيه حتي ولو جاء هذا التأثير أحيانا بالسلب(أي حتي لو قوبلت بالرفض والأنكار). وكم من الأفكار الفلسفية رفضت وقوبلت بالهجوم في عصرها ثم وجدت طريقها بعد ذلك إلي عقول وواقع الناس في

عصور تالية[١٩].

وأعتقد أنه إذا ما نجح مؤرخ الفلسفة في بيان ذلك وجاء عرضه متسما بالوضوح والسلاسة وعدم التعقيد (بالأكثار من استخدام المصطلحات الأجنبية مكتوبة باللغة العربية)، فسينجح بلا شك في اجتذاب الجمهور إلي الفلسفة، وسينجح بالتالي في إزالة هذه الفكرة الشائعة عندهم حول عدم جدوي الفلسفة.

هوامش القسم الثالث

(١) وقد ترجمه إلي العربية د.محمد يوسف موسي، ونشر بالقاهرة عن دار المعارف، ١٩٤٧م.

(٢) اميل برييه: تاريخ الفلسفة: الترجمة العربية لجورج طرابيشي، الجزء الأول– الفلسفة اليونانية، الطبعة الأولي، دار الطليعة ببيروت، ١٩٨٢م، ص ١٠.

(٣) انظر في ذلك: د.عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، ١٩٥٨م، ص ١٠، وكريم متي: الفلسفة اليونانية،مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٨م، ص ٧ ومابعدها، وكذلك: حسام الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨١م، ص ١٥–١٦.

(٤) انظر: هنري برستبد: فجر الضمير: ترجمة د.سليم حسن ، الذي نشرته مكتبة مصر ضمن سلسلة الألف كتاب، القاهرة، بدون تاريخ.

(٥) انظر: أ.و.ف. توملين: فلاسفة الشرق، الذي نقله إلي العربية عبد الحميد سليم ونشرته دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٠م.

(٦) انظر: هنري توماس: أعلام الفلاسفة – كيف نفهمهم: الذي نقله إلي العربية متري أمين وراجعه وقدم له د.زكي نجيب محمود، والذي نشرته دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٤م.

(٧) انظر: حامد عبد القادر: زار دشت الحكيم: مكتبة نهضة مصر القاهرة، ١٩٥٦م.

(٨) انظر: حسن شحاته سعفان: كونفوشيوس: مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦م.

(٩) انظر: أحمد الشنتناوي: الحكماء الثلاثة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

(١٠) انظر: فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، الذي صدر الجزء الأول منه عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٦٧م. وصدر الجزء الثاني عام ١٩٦٨م.

(١١)انظر: علي زيعور: الفلسفات الهندية، الذي صدر عن دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ببيروت عام ١٩٨٣م. الطبعة الثانية.

(١٢) انظر: بعض ماحاولناه في ذلك الأطار في بعض دراسات عن هؤلاء المفكرين الشرقيين القدامي مثل: أخلاق كونفشيوس: التي نشرت بمجلة القاهرة التي تصدر عن الهيئة المصرية للكتاب، العددان ٤٤، ٤٧ في ديسمبر ١٩٨٥م. وكذلك بكتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الثانية عام ١٩٩٠م عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات العربية المتحدة. وأنظر في نفس الكتاب: دراسة أخري عن: أخناتون الملك الفيلسوف(ص ٢٤-٤٣). وأنظر كذلك دراستنا عن: بتاح حوتب - رائد الفكر الأخلاقي في مصر القديمة وهي تحت النشر بمجلة كلية الآداب - جامعة الإمارات العربية المتحدة وكذلك بكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية وهو تحت الطبع الأن.

(١٣) انظر علي سبيل المثال: دراسة د.محمود قاسم: نظرية المعرفة عند أبن رشد وأثرها في توماس الأكويني، وكذلك: دراسة د.زينب الخضيري عن أثر أبن رشد في فلسفة العصور الوسطي، ودراستها الأخري عن

أثر ابن سينا في فلسفة العصور الوسطي.

(١٤) انظر علي سبيل المثال:

مونتجمري وات: فضل الإسلام علي الحضارة الغربية، الترجمة العربية، لحسين أحمد أمين، دار الشروق بالقاهرة، ١٩٨٦م.

وكذلك: الدومييلي: العلم عند العرب: ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسي، دار القلم بالقاهرة، ١٩٦٢م.

جوستاف لوبون: حضارة العرب، نقله إلي العربية عادل زعيتر، ونشرته مطبعة عيسي البابي الحلبي بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٦٤م.

(١٥) انظر مقالنا: المنهج بين الغزالي وفلاسفة الغرب المحدثين، مجلة المنتدي، التي تصدر عن دولة الإمارات العربية المتحدة، عدد ٧٤ سبتمبر ١٩٨٩م.

(١٦) انظر علي سبيل المثال عن هذه الدراسات المتخصصة:

د.محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م.

وانظر في هذا بشكل عام:

د.عمر فروخ: أثر الفلسفة العربية في الفلسفة الأوربية: نشرته مكتبة ميمنة ببيروت، ط٢، ١٩٥٢م.

(١٧) وقد فعل ذلك بصورة واضحة أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود في مؤلفاته الرائدة في تحليل تراثنا العربي مثل «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» و «تجديد الفكر العربي» وفي كتاباته التراثية الأخري التي جاءت بعد هذين الكتابين، وكذلك في مقالاته الصحفية في السنوات الأخيرة.

(١٨) انظر بحثنا عن هذا المفكر السابق الإشارة إليه.

(١٩) انظر: ما كتبناه عن «الدور الحضاري للفلسفة» في بداية كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم. وفي هذا الكتاب أيضا تجد تطبيقا لما نقوله هنا عن ربط الفكرة الفلسفية بالواقع الذي نشأت فيه، إذ نتتبع فيه منهجا مؤداه الحديث عن حياة وعصر الفيلسوف ونبين من خلال ذلك كيف نبعت ونشأت أهم أفكاره الفلسفية ونتحدث كلما أمكننا ذلك عن تأثير هذه الأفكار في عصرها وفي العصور التالية.

الفهـــرس

كتب أخري للمؤلف

- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية: دار التنوير للطباعة والنشر، ببيروت، الطبعة الأولي ١٩٨٤م.

دار مدبولي بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

- نظرية المعرفة عند أرسطو: دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولي ١٩٨٥م. والطبعة الثانية ١٩٨٧م.

- نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو: دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولي ١٩٨٦م.

- فلاسفة أيقظوا العالم: دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولي ١٩٨٨م.

دار الكتاب الجامعى بالعين - الامارات - الطبعة الثانية ١٩٩٠ م .

- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية وكالة زووم برس للاعلام ، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م .

- فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها ، تحت الطبع

بوكالة زووم برس للاعلام .



رقم الإيداع ١٥٥٣ / ٩٣

I.S.B.N.i 977 - 208 - 103 - 2

طبع بمطبعة أولاد عبده أحمد

القاهرة ـ السيدة زينب

ش خيرت ـ درب البندق ـ ٣ عطفة الحلوانى

ت : ٣٥٤١٢١٨

